کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب مجموعه در اصول
مؤلف
جلد (۱۲۹۱) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۳۱۹۹۶
۴۲۷۸
۱۷۰۳
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۲۹۱
بازرسی شد
۱۲۹۱

صفحه ۵۶

فرغ من تحرير الفهرست محمد بن صادق الحسيني الطباطبائي
في بلدة سامراء زادها الله شرفاً ومعاذاً عن
الآفات بحق محمد وآله الاطهار سنه
في ١٨ ذي القعدة الحرام ١٣٠٩
اللهم صل على محمد وآل محمد واغفر
لمن استغفر لي ولوالدي بمحمد وآله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد و آله الطاهرين ولعنة الله على
اعدائهم اجمعين الى يوم الدين فائدة استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين
واكثر غير جايز كاستعماله فى معنيين حقيقيين وحقيقى ومجازى سواء كان
المجازان لحقيقة واحدة كالشجاع والابخر للاسد ام لحقيقتين كالنحاس
والرصاص للعين بمعنى الذهب والفضة سواء كانت المناسبة فى
المعنيين من نوع واحد من العلائق او من نوعين لما ذكرناه من اعتبار
وحدة المراد فى الموضوع له بالوضع المجازى كاخذها فى الموضوع له بالوضع
الحقيقى لان الوحدة والانضمام من حيث ارادة المستعمل لا يعقل اخذهما
من قيود ذات المعنى الذى يعرض لها الوضع ولا بد من تصوره قبل الوضع
المقدم على الاستعمال والارادة بل لما ذكرنا فى المنع عن اخويه من ان
وحدة المراد ملحوظ فى اصل وضع الالفاظ لافادة المعنى بحيث صار البناء
فى المحاورات على ان لا يجعل اللفظ قالبا لاكثر من معنى الا ان يجعل
المعنيان معنى واحدا اما بملاحظتهما مجتمعين بحيث يكون كل واحد
جزء المعنى واما بملاحظتهما على نحو ملاحظة الفرد فى العام الاصولى
بان يستعمل اللفظ فى مفهوم يعبر عنه بكل واحد من المعنيين
بمعنى
نظير العام الافرادى كما ان سابقه نظير العام المجموعى ثم ان من قال

فائدة فى الكشف ... استعمال اللفظ فى اكثر من معنى ... ان من صاحب ...

قال بالجواز حقيقة فى المشترك لزمه الجواز هنا مجازا فى القسم الثانى اعنى
ما كان التجوز باعتبار حقيقتين ومن قال بالجواز هناك مجازا كصاحب
المعالم نظرا الى اعتبار الوحدة فى المعنى الحقيقى فالظاهر انه لا يجوز هنا
لان الظاهر ان الوحدة ماخوذ فى الوضع المجازى ومع اخذها فيه فلا معنى
للتجوز ولا يمكن ان يتوهم هنا الجواز من باب سبك المجاز من المجاز
بان يقال المعنى المجازى للموضوع له وان اخذت فيه الوحدة الا انه
يمكن التجوز فى هذا المعنى المجازى بارادة معنى آخر معه فيكون ارادة
المجازين على وجه التجوز عن المجاز الاول الماخوذ فيه ووجه اندفاع
هذا التوهم ان التجوز الثانى ايضا ماخوذ فيه قيد الوحدة فيكون
استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين بعد فرض اعتبار الوحدة
فى المعنى المجازى الاولى تجوزا ثانويا فى مجازين ايضا منه
التجوز مثلا اذا قلنا بان الماخوذ فى استعمال لفظ العين الذهبى
فى النحاس لعلاقة هو كون النحاس مرادا وحده فالوحدة صارت جزءا من
المعنى المجازى على مذهب صاحب المعالم ره على فرض اجراء اخذ الوحدة فى الاوضاع
المجازية وح فلو استعمل العين فى معنيين مجازيين عن الذهب فهذا لا يكون
مجازا اوليا لفرض اخذ الوحدة فلو كان مجازا عن مجاز كان العلاقة بين المسبوك
والمسبوك عنه هو علاقة الكل والجزء لكن المفروض ان هذه من العلائق المجوزة
لاستعمال

لاستعمال الكل فى الجزء على ان يراد الجزء وحده والمفروض هنا ان كلا من المجازين
بعد القاء قيد الوحدة جزء استعمل فيه اللفظ الموضوع بالوضع المجازى للكل وهو كل
من المجازين مع قيد الوحدة فيكون كر[ا]ئاً على ما فر[ض] وانا من قلب بعدم الجواز هنا الا باعتبار
قيد الوحدة وعدم العلاقة المجوزة للتجوز فلو قال باعتبار الوحدة فى الوضع المجازى ايضا
لزمه المنع مطلقا والا فلا ان يقول بالجواز هنا كله فى التجوز عن العين واما فى المجازين
عن حقيقة واحدة فهو مبنى على اعتبار الوحدة فى الاوضاع المجازية واما استعمال
اللفظ فى فردين من معناه الحقيقى فان اريد به الفردان بارادة واحدة حتى يكون
معنى واحدا مساويا لمدلول التثنية فهذا موقوف على وجود العلاقة المعتبرة وقد جعل
من هذا القبيل قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فقد فسر الخير بالدين والمال
وان كان كل منهما بارادة مستقلة فهو وان لم يحتج الى علاقة لان هذا الامر يرجع الى
الاستعمال لا الى المستعمل فيه حتى يكون مجازا كما عرفت فى تحرير محل النزاع من ان
استعمال اللفظ فى معنيين ليس استعمالا له فى معنى ثالث حتى يكون خلاف الموضوع
له ومجازا بل هو استعمال وارادة كل معنى بالاستقلال على نحو ارادته لو لم يرد
غيره وكيف كان فالمانع هنا لو قلنا بجواز هذا الاستعمال لذاته هو دخول الوحدة
العددية فى الموضوع له فهو مانع عن ارادة الفردين ولو بارادتين مستقلتين ومن
هذا القبيل جميع اسماء الاشارة نحو هذا فانه لا يجوز ان يراد به اثنان بارادتين
مستقلتين وان قلنا بجواز استعمال اللفظ فى معنيين واما اللفظ الموضوع

الظاهر ان العبارة هكذا هذا كله فى التجوز عن حقيقتين

شرح

للمهيّة فلا شبهة في ان استعماله وارادة فردين بالخصوص بارادة واحدة مجاز شايع جايز اذ لا فرق في اطلاق الكلي وارادة الخصوصية مجازاً بين الواحد والمتعدد وان كان بارادتين مستقلتين فيدخل في مسئلة الاستعمال في معنيين مجازيين

فائدة قد يتوقف وجوب شيء على امر غير آخر مقدوراً او غير مقدور مباح او محرم بحيث يكون وجوبه متأخراً عن حصول ذلك الامر فقد يتوقف الواجب على مقدمة وجودية غير مقدوره فيصير التكليف مراعى بحصولها وحصولها كاشف عن سبق الوجوب مثلا اذا كلف الشارع بصوم الغد فالوجوب منجز قبل الغد لكن البقاء الى الغد من مقدمات وجود الصوم فعدم حصوله كاشف عن عدم تعلق الوجوب بهذا الشخص من اول الامر كما ان حصوله كاشف عن تعلقه فالذي علق عليه الواجب الوجوب الثابت في الحال هو كون الشخص بحيث يبقى في الغد وهذا امر مقارن لزمان الوجوب فان تحقق تنجز والا فلا وليس المعلق عليه نفس مجي الغد والا لم يتحقق الوجوب قبله والحاصل ان المعلق عليه الوجوب لا يعقل تحقق الوجوب قبله لاستحالة تقدم المشروط على الشرط فكلما كان امر متأخر يجب الظاهر شرطا فالشرط في الحقيقة هو تحقق ذلك الشيء في المستقبل اعني كونه بحيث يتحقق فيه لا تحققه المطلق ومن هذا القبيل اشتراط لزوم العقد الفضولي باجازة المالك على القول بالكشف الحقيقي ثم انه قد يراعى وجوب الشيء بتحقق امر مقدور فان كان نفس ذلك الامر شرطا فلا يتحقق الوجوب الا بعده ولا فرق بين كونه فعلا مباحا او محرما ولا بين كونه مقدمة وجودية للفعل ام لا

في بيان ان وجوب المقدمة [illegible]

ام لا فان وجوب التصدق بالدينار مشروط بالوطي في الحيض وان كان الشرط تحققه في المستقبل بالنسبة الى زمان الوجوب فقد عرفت ان الشرط في الحقيقة هو كون الشخص ممن يتحقق منه هذا الامر لا نفس ذلك الامر وح فان كان ذلك الفعل مباحا فلا قبح في التكليف سواء كان ذلك الفعل مقدمة وجودية للواجب ام لا كما اذا نذر التصدق بدرهم لو خرج من البيت بناء على ان الوجوب في النذر المشروط يتحقق بالنذر لا بتحقق الشرط فح يجب في هذا الزمان التصدق على هذا الشخص عند الخروج باختياره فح لو علم انه يخرج علم بانه يجب عليه الآن التصدق عند الخروج فيجب عليه اتيان مقدمات لا يتمكن منها في زمان الخروج لكن لو فوت بعض المقدمات على نفسه لم يكن معاقبا وان قلنا بالعقاب في تفويت مقدمات المنذور المعلق على امر خارج عن الاختيار كقدوم زيد غاية الامر فيما نحن فيه وجوب عدم الخروج لئلا يقع في مخالفة النذر بالاختيار وكيف كان فلا اشكال في امكان كون تنجز التكليف مراعى بامر مباح مقدور واما المقدور المحرم فان لم يكن مقدمة وجودية فلا اشكال في الجواز ايضا كما اذا اوجب النذر وجوب التصدق لو ارتكب المحرم الفلاني فانه يجب عليه هنا الآن الفعل بعد صدور ذلك المحرم فصدوره كاشف عن تنجز التكليف حين النذر فاذا علم انه يصدر عنه لا محالة علم بتنجز الوجوب قبل وقت الواجب وهذا واضح واما اذا كان المحرم مقدمة وجودية فيظهر من كلام بعض المعاصرين الجواز ايضا قال واعلم انه كما يصح ان يكون وجوب الواجب

على تقدير امر غير مقدور كذلك يصح ان يكون على تقدير امر مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله يكون واجبا قبل حصوله ومثل لذلك بما اذا توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة ثم قال فالتحقيق ان وجوب الواجب ثابت على تقدير حصول تلك المقدمة لا انه مشروط بحصولها كما سبق الى كثير من الانظار ثم مثل ايضا بتوقف الطهارة الحدثية على الاغتراف من الاناء المغصوب وكما اذا توقف فعل الصلوة على ترك الازالة والذي يدل على مذهب المختار ان ما دل على عدم وجوب الواجب عند حرمة مقدمته المتعينة هو لزوم التكليف بالمحال ولا ريب ان ذلك انما يكون لو تكلف بالواجب على تقدير اتيان المقدمة وعدمها واما لو كلف على تقدير الاتيان بها خاصة فلا فيبقى اطلاق الامر بلا معارض ولا يخفى ما فيه فان المتوقف باعتراف الفاضل ان المعلق عليه ليس هو الاتيان بالمقدمة والا لم يجب الواجب قبل الاتيان بل المعلق عليه هو كونه بحيث ياتي بها في المستقبل فالوجوب ثابت قبل الاتيان الا انه لا يعلم الا ممن علم انه ياتي بذلك الفعل وح فاذا علم الشخص انه ممن ياتي بتلك المقدمة فاللازم العلم ح بتنجز الواجب عليه وهو مستلزم لوجوب تلك المقدمة المحرمة ضرورة ان العلم بالاتيان بالمقدمة لا يرفع وجوبها فيلزم المحال والى هذا ان العصيان بارتكاب المقدمة المحرمة اما ان يكون بنفسه شرطا للوجوب كالعصيان

كالعصيان بوطي الحائض لوجوب الكفارة واما ان يكون الشرط كون الشخص بحيث يعصي فيما بعد الامر حتى يرجع الشرط الى امر مقارن للوجوب كاشتراط العقد متعقبا للاجازة لا بنفسها فان كان الاول فلا يتحقق الوجوب الا بعد المعصية اذا لم تكن محققة كالحج بعد طي المسافة على الوجه المحرم لا كالمثالين الاخيرين وان كان الثاني فتنجز الوجوب يحصل بمجرد كونه ممن يعصي بعد ذلك فاذا تنجز الوجوب وجب المقدمات التي من جملتها فعل ذلك المحرم فيلزم المحال اللهم الا ان يمنع وجوب المقدمات بتنجز التكليف نظرا الى ان العقل انما يحكم بوجوب المقدمة التي يحصل بتركها فوات الواجب وهذه المقدمة يحصل تركها فوات الوجوب ولو على وجه الكشف وتوضيحه انه اذا جعل الشارع تقدير وجود ذلك الشيء فلا يعقل تركه حتى يمنع العقل من تركه ويلزم بايجاده فهو كمقدمات الوجود الى مسئلة حين الامر بذل المقدمة ولكن هذا مدفوع بان غاية الامر عدم وجوب المقدمة وهو لا يصح كما اذا فرض اباحة مثل هذه المقدمة لكن القبح انما هو في الزام بالشي مع الزام تفويت وجوبه الآن القبح الى حاصل من طلبه الامر بالشيء مع توقف وجوده على محرم قبيح وما ذكر من كون الوجوب مراعى باختيار ذلك المحرم لا ينفع في رفع القبح المتنجز معه

في ثمرات الخلاف في وجوب المقدمة وعدمه

مع حرمة ما يتوقف عليها الراجعة الى وجوب تفويت وجود الواجب
ولو لم يكن في ذلك الا فهم المنافاة في العرف بين ايجاب
الشيء وحرمة مقدمته لكفى في تخصيص ادلة الوجوب بغير
صورة حرمة المقدمة بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب
العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على
اعدائهم اجمعين الى يوم الدين ذكروا للخلاف في وجوب
المقدمة ثمرات منها انه لو نذر ان يأتي بواجبات عديده
او انه لو فعل واجبات عديده فعليه كذا وكذا شكرا او انه لو ترك
واجبات عديده فعليه كذا وكذا زجرا

ويرد عليه مضافا الى ان النذر وشبهه لا يصير ثمرة للمسئلة
الاصولية كما لا يخفى انه لا يكتفي باتيان الواجب مع مقدماته او تركه
مع مقدماته على كل قول اما اولا فلانصراف لفظ الواجب الى الاصلي
بل النفسي واما ثانيا فلان قيد التعدد يغنيه ذلك لان الواجب
الواحد مما يمتنع وجوده على القول بوجوب المقدمة اذ لا يخلو
واجب عن مقدمات متعدده ولو فرض انه اتى بالمقدمه
دون ذي المقدمه فاقل ما يتحقق من المقدمات اكثر من الاثنين
اذ لا اقل من تعلق الارادة بذي المقدمه وارادته فيستلزم ارادات

ارادات متعدده لكل مقدمة مقدمه نعم لو قيد الواجب بالمتعدد وتعلق
نذره بفعل مطلق الواجب فيظهر الثمره فيما اذا اتى بالمقدمه من دون ذيها
بناء على المشهور من اتصاف المقدمه المأتي بها بالوجوب وان اتفق عدم
حصول ذيها ومنها ما سمي هو استحقاق الثواب والعقاب ويرد عليه
مضافا الى عدم كون هذه ثمرة للمسئلة الاصولية بل ولا الفقهيه لان
الفقيه لا يبحث عن الثواب والعقاب اثرا اما ان يكون المراد
ظهور الثمره في تعدد العقاب والثواب وعدمه واما ان يكون المراد
انه على القول بوجوب المقدمه يكون العقاب على تركها لا مفضيا الى
ترك ذيها على ما هو ظاهر المحقق السبزواري في رسالته فان اريد لزوم
التعدد على القول بالوجوب ففيه ان القول بالتعدد غير معروف من احد
لاحد ولو قام الدليل من العقل والنقل الا على خلافه مع ان المشهور
بل المجمع عليه بل البديهي كما عن التوني هو الوجوب واما القول بوجوب
المقدمه بمعنى استحقاق العقاب على ترك المقدمه دون ذي المقدمه
فهو ايضا غير معروف لاحد من العلماء الا من المحقق السبزواري في رسالته
وكانه تبع فيه ما ربما يستظهر من المدارك في كتاب الطهاره في مسئلة
المصلي مع النجاسة جهلا بالحكم الشرعي عن تقصير حيث ادعى ان
من عدم معذورية الجاهل انه كالعامد في استحقاق العقاب فمحصله

فمحصله لان تكليف الجاهل بما هو جاهل تكليف بما لا يطاق نعم هو
مكلف بالبحث والنظر مع قضاء العقل بوجوبها فيأثم بتركها لا بترك
ذلك المجهول كما لا يخفى وكانه تبع في ذلك شيخه المحقق الاردبيلي
فيما حكي عنه في مسئلة الصلوة في المكان المغصوب جهلا بعدم معذورية
جاهل الغصبية معللا بان البطلان تابع للنهي وهو انما يتوجه الى العالم
ثم ذكر واما الجاهل بالحكم فقد قطع الاصحاب بانه غير معذور لتقصيره
في التعلم وقوى بعض مشايخنا المحققين الحاقه بجاهل الغصب
لعين ما ذكر فيه ولا يخلو عن قوة انتهى واحتمل العلامة في النهايه
ما قواه هؤلاء الجماعه اقول الكلام يقع تارة في ترتب الثمره
على هذا القول واخرى في صحة هذا القول في مقابل الجماعة القائلين
وثالثة في ان الوجوب الذي يقول به المشهور هل هو بهذا المعنى كما هو
ظاهر ارباب هذا القول وصريح بعضهم ام لا اما الكلام في الثمره
فحاصله انه لا يترتب ثمرة عليه لان تعيين ما يستحق عليه
العقاب وانه هل هو ترك المقدمه او ترك ذيها عند تركها او عند
ترك ذيها ليس وظيفة الفقيه فلا ينبغي تعرض الاصولي لبيان ما هذه
ومبناه نعم ربما يحتمل ان الثمره تظهر في الفسق والعداله لان التارك
للمشي الى مكه قبل الموسم يصير فاسقا على القول بالوجوب بهذا المعنى

بهذا المعنى وان لم يجيء زمان الحج بخلاف القول بعدم الوجوب فانه لا يثبت
فسقه اذ لم يترك بعد واجبا ويرد عليه ان الفسق ان كان من جهة ترك
واجب او واجبات وهي المقدمات ففيه ان ادلة ثبوت الفسق بالمعاصي
مختصة بالواجبات والمحرمات الاصلية بل النفسيه والا لكان الموجب
للفسق في كل معصية تركا او فعلا ارادته المستتبعة لارادة مقدماته وهذا
مخالف للادلة الدالة على ان الكبائر هي نفس المعاصي بل مخالف
للاجماع ظاهرا وان كان الفسق من جهة خصوص فعل مقدمة الكبيرة
التي يوجب وقوعها لا محالة وبعبارة اخرى جعل الكبيرة واجب الوقوع
وممتنعا عن الترك ففيه ان الفسق ان كان لفعلية استحقاق الذم
المترتب على الكبيرة فهو فاسق حتى على القول بعدم الوجوب لفعلية
اسمى استحقاق الذم على هذا القول بمجرد حصول الداعي الى فعل
الكبيرة وان كان تابعا للعنوانات الخاصة فلم يحصل حتى على القول
بوجوب المقدمه كما لا يخفى واما حال هذا القول وما استدل به عليه
فمحصله على ما ذكره المحقق السبزواري في رسالته انه اذا فرضنا ان العبد
بعد ترك المقدمات كان نائما في زمان الفعل فاما ان يكون مستحقا
للعقاب ام لا لا وجه للثاني لانه ترك المامور به مع كونه مقدورا
فثبت الاول فاما ان يحدث استحقاقه للعقاب في حالة النوم ام قبله

ام حدث قبل ذلك لا وجه للاول لان استحقاق العقاب انما يكون لفعل
القبيح وفعل النائم او اللاهي لا يتصف بالحسن والقبح بالاتفاق
ولا وجه للثاني لان السابق على النوم لم يكن الا ترك مقدمات
الفعل مع ان المفروض عدم وجوبها انتهى فانه يرد عليه منع قوله
اخيرا ان الحاصل قبل النوم لم يكن الا ترك المقدمات فانا نقول
تحقق ايضا ترك ذي المقدمه وهو الفعل الواقع في الزمان المستقبل
وهذا الترك ليس مستندا الى عدم تحقق الزمان المستقبل بل الى
ترك المقدمات والحاصل انه ان اريد اثبات كون استحقاق
العقاب بسبب ترك ذي المقدمه فهو شيء يعترف به القائل بعدم
الوجوب وان اريد به استحقاق العقاب على ترك المقدمه لا ذيها
لان ترك ذيها لا يتصف في زمانه بالامتناع فلا يحسن المؤاخذه عليه
ففيه ما عرفت من ان ترك ذي المقدمه وهو الفعل الواقع في الزمان
المخصوص حاصل في حال ترك المقدمه لعدم انفكاك المعلول عن العلة
التامة نعم لو اخذ ترك ذي المقدمه مقيدا بالزمان المستقبل لم يجز
تحققه حال ترك المقدمه لان انتفاء ذلك المقدار من الزمان الذي
من مقدماته وان لم يكن مقدورة فترك المقدمه ليس علة تامة لترك ذيها
فتبين مما ذكرنا انه لا فرق بين اتصال زمان المقدمة المتروكة بزمان ذي المقدمه

بزمان ذي المقدمه كمن ترك الطواف مع وقوفه عند الحجر الاسود جامعا
لشرائط الطواف وبين انفصاله عنه كمن ترك المشي قبل اشهر الحج مع سير الرفقه
فان ترك الواجب في كل منهما يحصل عند ترك المقدمه وما ذكره
من اتصاف ذي المقدمه حين تركه بكونه معجوزا عنه مشترك الورود
اذ كل متروك ممتنع بالعرض وكل موجود واجب بالعرض نعم يمكن ان
يقال ان ترك ذي المقدمه في زمان ترك المقدمه مستند الى عدم
حضور زمانه الذي هو من مقدمات وجوده وعدم هذه المقدمه اسبق
من الصارف فعدم الفعل قبل حضور زمانه مستند الى عدم الزمان
الخارج عن قدرة المكلف فالترك المتحقق في هذا الزمان غير مقدور
لاستناده الى غير مقدور فلا يجوز العقاب عليه نعم الترك المحقق
عند حضور زمان الفعل مستند الى الصارف فالمتعين في الجواب
ان يقال ان استحقاق العقاب عند ترك المقدمه انما هو لاجل التجري
القبيح عقلا فاما ان يتفق كون ترك هذه المقدمه مفضيا الى ترك
ذيها واما ان لا يتفق كان يحصل له المقدمه بضرب من الاتفاق
خارج عن اختياره فان حصلت وفعل الواجب كان هذا الاستحقاق
لمحض التجري وان تركه بعد حصول المقدمه اتفاقا استحق عقابا اخر
على ترك الواجب وان لم يتفق له المقدمه فترك الواجب فان قلنا

فان قلنا بعدم مدخلية الامور الخارجه عن الاختيار في اصل العقاب او
زيادته كان عقابه كعقاب المتجري السابق والا عوقب عقابا
ثانيا للمعصيه فالاستحقاق المنجز عند ترك المقدمه هو استحقاق
العقاب المردد في علم الله بين كونه لمحض التجري او لتحقق العصيان
ولا يمتنع تقدمه على حصول العصيان لعدم تقبيح العقل اياه اذا
كان سبب المعصيه مقدما وكان تاخر تحقق المعصيه لاجل مانع
خارج عن اختيار المكلف كاستحقاق المدح قبل تحقق الطاعه
اذا لم يبق من علل فعل الطاعه الا امر واجب الحصول بغير اختيار
المكلف ثم ان ما ذكره ليبتني على كون الثواب ايضا على فعل العلة
التامة دون المعلول لانه ايضا واجب لا يتصف بالحسن والقبح
كما اذا اوجد السبب بان رمى السهم او قطع الاوداج فنام
فانه يثاب على فعل المقدمات دون ذي المقدمه على ما ذكرت مع
ان العرف والشرع مملوان من الحكم باستحقاق الثواب والعقاب
على نفس الواجبات فعلا وتركا وتاويلها بكون الاستحقاق من
جهتها لا عليها كما ترى ثم ان هذا القول مستلزم لحصر المقدمه
الواجبه في الاراده دون غيرها اذ معها يمتنع تخلف غيرها من
المقدمات فغيرها من المقدمات مع وجودها واجب ومع عدمها ممتنع

ومع عدمها ممتنع الا ان يلتزم بذلك ويقال ان كل فعل له مقدمه مقدوره
لا يعاقب الا على ترك مقدماتها لانه مفض الى تركه فينتهي استحقاق العقاب
في ترك اي واجب كان الى سوء الاختيار الكاشف عن الشقاوه
الباطنيه نعم سوء الاراده والاختيار لا يعاقب على ترك مقدماته
لان مقدماته غير داخله في الاختياريات لان المراد من الاختياري
ما كان مسبوقا بالاختيار لا سابقا عليه وشبهة الجبر مدفوعه بما في
محله ومما ذكرنا يظهر ان ما اجاب به المحقق الخونساري عن الدليل
المذكور بالنقض بانه يوجب رفع استحقاق العقاب على كل
فعل وترك ليس في محله اذ له ان يلتزم بان كل فعل او ترك
اختياري فالعقاب ليس الا على ترك مقدمته

ورتما يتخيل ان معنى وجوب المقدمة عند المشهور طلبها بمعنى استحقاق العقاب
على تركها لافضائه الى ترك ذيها وانه ليس استحقاق آخر في زمان
ترك ذي المقدمة لوجوه الاوّل ان استدلالهم بانها لو لم تجب لزم
التكليف بما لا يطاق ان بقى وجوب ذي المقدمة بعد تركها والّا لزم
خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا فان مفاد ذلك انقطاع
التكليف عند ترك المقدمة مع ثبوت العقاب ح اذ لو لم ينقطع
لزم التكليف بما لا يطاق بناءً على ان الامتناع مانع عن التكليف
والطلب ولو كان ناشيًا عن اختيار المكلف ولو انقطع ولم يتنجز
العقاب لزم خروج الواجب عن الوجوب المطلق اذ ح يصير الوجوب مقيدا
بحال وجود المقدمة بمقتضى ان مع عدمها لا يعاقب اصلا الثاني
ان المشهور بل المجمع عليه هو ان الغاصب المنهي عن مطلق التصرف في مال
الغير اذا دخل مكانا مغصوبا صحت صلوته حال الخروج اذا كان على اقصر
وجه من حيث الزمان والتصرف ح معلوم ان التصرف في حال الخروج
حرام لعموم ادلة النهي عن التصرف وقبيح وهو مسبب عن فعل علته
فلو صح تعلق العقاب به لم يصح الصلوة الواقعة حاله لكون القبيح
جزء من الصلوة ح فلولا ارتفاع القبح والتكليف عن هذا الفرد
من الغصب لم يكن لحكمهم بصحة الصلوة وجه الثالث ان الاصحاب

الثالث ان الاصحاب مطبقون على عدم تحريم ضد الحج المتروك
لمن كان جالسا يوم عرفه في بلده ولو كان الحج في ذلك الوقت
متصفا بالوجوب او الحسن كان ترك ضده حسنا الخ فكان فعله
قبيحا وكان باطلا اذا كان من العبادات مع ان احدا لم يقل بذلك
مع كون كثير منهم قائلين باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الى غير
فيعلم ان النهي والقبح كليهما مرتفعان عن ترك الحج في ذلك الزمان
ولكن التحقيق ان هذه الوجوه لا تدل على كون وجوب المقدمة
بمعنى استحقاق العقاب على تركها لجواز قول المشهور باستحقاق
العقاب على ترك ذي المقدمة عند ترك مقدمته وهذا لا ينافي ارتفاع
التكليف عنه وعن ضده بعد تحقق امتناعه بسبب ترك المقدمة
بل لا ينافي كون الترك المذكور مقدمة لواجب آخر لان المفروض
عدم وجوب المقدمة وامتناع الامر بالشيء مع حرمة مقدمته انما هو
مع بقاء الحرمة وطلب تركها لا بعد صيرورتها واجب الحصول لوجوب
علتها التامة فمن دخل دارا مغصوبة فقبل الدخول يحرم عليه التصرف
بجميع افراده التي منها التصرف عند الخروج وترك هذا الحرام يحصل
بالصارف عن الدخول فاذا دخل وصار التصرف المحرم واجب الحصول
سواء مكث او خرج كان الخروج لا بد منه بحكم العقل فان تركه لم يعاقب

لم يعاقب على تركه بل يعاقب على تصرف الزائد فان قلت ارتفاع التكليف
عنه لا يوجب ارتفاع القبح عنه فهو قبيح ممتنع اذ لو لم يكن قبيحا على القول
بعدم وجوب المقدمة لزم ان لا يصدر عن تارك الواجب قبيح اصلا مع
اتفاق العقلاء على صدور قبيح منه فاذا كان قبيحا فلا يكون متحدا مع
العبادة او جزئها في الوجود الخارجي ولا يجوز ايضا ان يكون مقدمة
لحسن قلت الامر بالقبيح او بما اشتمل على القبيح او بما كان متوقفا على
قبيح انما يقبح من جهة كونه تعريضا المكلف للقبيح او ايقاعه فيه وطلبا
لاختياره واما اذا فرض القبيح واجب الحصول بسوء اختيار سابق على
الامر المفروض فلا يعلم وجه لقبحه فمن هنا صح الامر في يوم النحر بعد
الطواف الذي يتوقف على ترك الطواف وصح امر الخارج عن المكان
المغصوب بالصلوة حال الخروج مع كون الايماء للركوع والسجود تصرفا في
المغصوب نعم لو قلنا بان امتناع اجتماع الامر والنهي من جهة امتناع
اجتماع المصلحة والمفسدة او الحسن والقبح الذاتيين الغير المتلازمين
للطلب الفعلي كان طلب هذا القبيح كالصادر من الغافل قبيحا لعدم
الاجتماع حينئذ قبح لعدمه منها الّا ان المشهور ان امتناع الاجتماع من جهة
امتناع الامر والنهي دون اجتماع الحسن والقبح وان فرض عدم النهي
الّا ان الفرق بين من سبق نهيه كالناسي المسبوق بالتكليف وهذا العاجز

وهذا العاجز عن ترك الخروج وبين من لم يسبق نهيه كالجاهل بالغصب
رأسا فيجيء هنا سؤال الفرق بين الغافل عن تقصير وهو الجاهل الذي
حكم المشهور بفساد عبادته اذا اتحد مع الحرام كالغصب حيث لا يعلم
حرمته وبين العاجز عن ترك التصرف في المغصوب عند خروجه منه
حيث حكموا بصحة عبادته المتحدة مع الغصب في الوجود الخارجي كالايماء
للركوع والسجود وكذا ناسي الغصب مع سبقه بالعلم وتقصيره في التحفظ
وكذا ناسي الحكم مع تقصيره بترك التذكر فان النهي لو صح توجهه الى
العاجز عن الامتثال لم يكن وجه لصحة صلوة الخارج عن المحل المغصوب
عند الضيق لكون ايمائه للركوع والسجود تصرفا منهيا ولذا حكموا
بفساد الّا فعله اختيارا في المكان المغصوب وان لم يصح توجيهه
اليه لم يكن وجه لفساد صلوة الجاهل المقصر نعم فرق بينهما من حيث
ان الغافل المقصر في تحصيل العلم عاجز عن امتثال النهي لا عن اصل
الفعل اذ الفعل لا يخرج عن المقدورية بمجرد عدم العلم بالنهي عنه او
بالامر به انما المحال فعله او تركه على وجه الامتثال وهذا معنى ان
تكليف الجاهل تكليف بما لا يطاق بخلاف العاجز عن ترك التصرف
في المغصوب عند الخروج عنه لكن هذا الفرق مع انه غير مؤثر
في حسن النهي في الغافل وقبحه في العاجز يوجب الحاق ناسي الحكم

ناسي الحكم بل الموضوع مع التقصير بالجاهل المقصر مع ان الخلاف في ناسي العقلية
معروف بين من لم يعرف منهم خلاف في عدم معذورية الجاهل فتامل
فيمكن الفرق بين الجاهل المقصر والعاجز في مثال الخروج عن المكان
المغصوب بان العاجز انما يؤمر بالصلوة بعد العجز عن امتثال النهي بترك
التصرف الحاصل بالخروج بخلاف الجاهل فانه بعد امره بالصلوة قادر على تحصيل العلم بالمسائل
ومنها تحريم الغصب لعلمه انه حرام لا يحصل امتثال الصلوة وفرض عدم تمكنه من تحصيل العلم
بعد دخول الوقت الذي هو وقت الصلوة لا ينفع بعد ما اخترناه من انه يجب
تحصيل مسائل الصلوة قبل الوقت وكيف كان فالممكن تعلق الامر بما كان منهيا
قبل الامر وصار ممتنعا حين تعلق الامر واما ما تعلق بالامر قبل الامتناع
فلا يجوز امتثال ذلك الامر في ضمنه الآن لفرض صيرورته في بعض الازمنة
ولو عند ضيق الوقت عاجزا عن التحصيل لفقد مقدماته ولو باختياره
ولعل هذا داخل في القاصر فيريدون بالمقصر الذي يتمكن من تحصيل العلم
حين الصلوة وبعبارة اخرى المتلبس بالتقصير حين الامر بالصلوة لا العاجز
قبله فتامل ومن جملة ما يمكن ان يعد في ثمرات وجوب المقدمة صحة التيمم
لمس كتابة القرآن اذا وجب حيث انه يتصف بالوجوب على القول
بوجوب المقدمة فيصح واما على القول بعدم الوجوب فلا مصحح له لانتفاء
الوجوب بالفرض وانتفاء الاستحباب لعدم استحبابه في نفسه كما يستحب الوضوء

كما يستحب الوضوء والغسل فان قصد غاية اخرى مستحبة ورد استحباب التيمم لها
او واجبة ورد وجوب التيمم لها فيبيح المس بذلك التيمم والا فلا يقع التيمم
لخصوص استباحة المس هذا ويمكن الايراد عليه بان امتثال وجوب المس
اذا توقف على ايجاد مقدمته اباحته والمفروض ان التيمم لا يقع مبيحا الا
اذا وقع بعنوان التعبد المتوقف على وجود الامر به والمفروض ان
وجود الامر ليس باختياره فيلزم توقف وجوب المس على التمكن
من التيمم المبيح ولا يمكن الا بامر الشارع والمفروض خلافه وتوهم ثبوت
التمكن منه بارادة غاية اخرى وربما امر بالتيمم لها وجوبا او استحبابا مدفوع
بانه قد لا يجب ولا يستحب في حقه غاية اخرى لان ما ورد الامر
بالتيمم لها ليس الا الصلوة وقد لا يتمكن منها ولا يترجح في حقه فيعلم
ان على فرض اعتبار التعبد في التيمم يكفي في ذلك الاتيان به بقصد
التوصل الى الواجب وقد عرفت سابقا ان اتيان المقدمة للتوصل
بها الى الواجب فيه نوع من التقرب الى المولى الا ان يقال
ان حصول مقدمة المس الواجب وهي اباحته موقوف على سببه
فهو وقوع افعال التيمم على وجه التعبد فلو اريد بالتعبد التعبد
العارض للفعل بعد اتصافه بصفة المقدمية لزم الدور لكن هذا
مشترك الورود فان القائل بوجوب المقدمة انما يقول بالوجوب

بعد احراز صفة المقدمية والمفروض ان الافعال بنفسها ليست من المقدمات
بل المقدمة هي استباحة المس او رفع الحدث وهذه الصفة لا تتحقق
الا باتيانها على جهة التقرب والتقرب المتأخر عن الوجوب لا بد من
تحققه ليتحقق موضوع المقدمية التي هي متقدمة على الوجوب والتحقيق
ان وجوب التيمم في موضع يجب فيه الوضوء او الغسل اما ان يثبت
بالاجماع واما بعموم المنزلة في قوله عم في صحيحة حماد وهو بمنزلة الماء
وان التيمم احد الطهورين ونحو ذلك فلا يحتاج الى اثبات وجوب
المقدمة والا فالوجوب المقدمي لا يثبت منه اعتبار قصد التقرب
كما في جميع المقدمات فان قلت ننقل الكلام في الوجوب الثابت
للطهارات فنقول ان ايجابها من باب المقدمة لا يثبت به اعتبار
التقرب اذ الوجوب العارض للمقدمة بوصف انها مقدمة سواء
كانت بالشرع ام بالعقل لا يجوز ان يكون منشأ لقصد التقرب
في المقدمة التي لا تتحقق وصف المقدمية لها الا اذا اتى بها على
قصد التقرب وبعبارة اخرى هو اتيان افعال الوضوء المقرون
بقصد التقرب لانه المقدمة فقصد التقرب قبل الوجوب فلا بد له
من منشأ آخر غير الوجوب العارض له والمفروض عدمه في التيمم
لعدم الرجحان النفسي قلت الامر الشرعي المتعلق بالطهارات

المتعلق بالطهارات الثلث ليس متعلقا بها بوصف انها مقدمات
على ان يكون المقدمية ملحوظة في موضوع الامر قبل تعلق الامر وانما تعلق
بذواتها والداعي عليه يكون امتثال الامر بها موجبا لاباحة الدخول
في العبادة فموضوع المبيحية الموجبة لوصف المقدمية يتحقق بعد
تعلق الامر لان الامر متعلق بالفعل المتصف بالمبيحية والمقدمية
حتى يكون نظير الوجوب العقلي المتعلق بالمقدمة فتامل حتى لا يفهم
من ذلك ان الامر الشرعي المتعلق بالطهارات ح يكون
نفسيا لا مقدميا لان المراد بالامر المقدمي ما كان الامر لداعي
التوصل به الى الغير سواء كان صفة التوصل ثابتة قبل الامر ام
حدث بعد الامر وكان حدوثه بعد الامر داعيا الى الامر فتدبر

في ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا

ومن جملة ما ذكروا لوجوب المقدمة من الثمرات فساد ضد المأمور
اذا كان من العبادات بناء على ان ترك الضد مقدمة لفعل
المامور به فيجب على القول بوجوب المقدمة فيحرم فعل الضد
فيفسد بناء على اقتضاء النهي الفساد توضيح الكلام ان من التزم
بالمقدمات الثلث المذكورة لزمه القول بفساد الضد فمن
قال بصحته فلا بد له من منع احدى تلك المقدمات فمنهم
من منع الاولى ومنهم من منع الثانية ومنهم من منع الثالثة

المقام الاول في كون ترك الضد مقدمة لفعل الواجب

فهنا ثلاث مقامات للكلام في المقدمات الثلاثة المذكورة المقام
الاول كون ترك الضد مقدمة لفعل الواجب وقد حكى انكاره
عن جماعة كالسلطان وشيخنا البهائي والفاضل الجواد وظاهر
المحقق السبزواري في رسالته مقدمة الواجب والمنسوب الى المشهور
التوقف لان الضدين متمانعان فكل منهما اذا كان مانعا كان
عدمه مقدمة لفعل الضد الآخر لان عدم المانع من جملة اجزاء
العلة التامة ويمكن ان يورد عليه اولا بمنع المقدمة الاولى وهي
كون الضد مانعا عن حصول ضده كما هو ظاهر كلام المحقق السبزواري
حيث قال في رسالته في الكلام على شبهة الكعبي ان في جعل الاضداد
مانعا عن حصول الحرام نظر اذ لو كان كذلك كان المانع من الطرفين
لاستواء النسبة فاذا كانت الصلوة مانعة عن الزنا كان الزنا
ايضا مانعا عنها وح كان الزنا موقوفا على عدم الصلوة فيكون
وجود الصلوة علة لعدم الزنا والحال ان عدم الزنا علة لوجود
الصلوة لان رفع مانع الشيء من علل وجوده فيكون العلية من الطرفين
هف انتهى ووجه المنع ان المانع لا بد ان يستند اليه المنع في احد
الازمنة في فرض من الفروض ولا شيء من الفعل الاختياري
يستند اليه عدم الفعل الاختياري الآخر في فرض من الفروض

من الفروض اذ عدم الفعل الاختياري انما يستند دائما الى عدم الارادة ولو فرض
عدم استناده اليها واستناده الى فعل الضد فلا يكون ذلك الا مع عدم وجود
الارادة ومعها يخرج فعل الضد عن كونه اختياريا لان المفروض ان الارادة
متعلقة بضده فيمتنع تعلقها بنفسه فيكون موجودا لا عن ارادة نعم
التمانع انما يكون في الامور الخارجية التي يمكن فرض انتفائها لعدم المقتضي
المقتضي تارة ولوجود ضده اخرى واما الفعل الاختياري فلا يمكن
استناده ابدا الى وجود ضد اختياري آخر والا لخرج عن الاختيار نعم
لو اريد من الفعل نفس الحركة من غير اعتبار استناده الى الاختيار كانت
احدى الحركتين المتضادتين مانعة عن وجود الاخرى لكنه خارج عن محل
الكلام فان حركة الانسان بتحريك الريح مثلا نظير حركة الجمادات
عند تحريك الريح لها ليس من مقولة الفعل الذي هو الناشي عن التوجه
المدرك والمحرك لكن التحقيق ان التمانع بين الكونين من الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق مما لا اشكال فيه وحقيقة الفعل الكون الخاص
والارادة ليست لها مدخل في حقيقة الفعل وانما لها مدخل في تحققه
والفعل هو الكون الموجود عن ارادته فاذا تعلق الامر بايجاد الكون
الناشي عن ارادة وجب اعدام ضده عن ارادة من باب المقدمة وثانيا
على تقدير تسليم كون فعل الضد مانعا لا نسلم ان عدم المانع من مقدمات الفعل

بل علة الشيء وعدم مانعه متقارنان في الوجود ونفى البعد عنه المحقق
السبزواري في رسالته في مقدمة الواجب ولكنه هو ما ذكره سابقا من
امكان ان يقال ان المانع اذا كان موجودا فعدمه مما يتوقف عليه
وجود الشيء واما اذا كان معدوما فلا قال قده انه نظير ما قاله المحقق
الدواني ان عند امكان اتصاف شيء بالمانعية يكون عدم المانع
موقوفا عليه واما اذا لم يمكن اتصاف شيء بالمانعية فلا يكون عدم
المانع موقوفا عليه انتهى ولعله اراد بصورة امكان اتصافه بالمانعية
صورة وجوده اذ ح يمكن وجود جميع اجزاء المقتضي وشروطه فيكون
عدم الشيء مستندا الى المانع لكن لم يعلم وجه جعل هذا القول نظير ما ذكره
سابقا الا على ان يراد منه التنظير في التعبير دون المطلب وقد يشكل بان
عدم المانع مستند الى عدم علته وعدم علته ان كان مستندا الى عدم
علته ايضا وهكذا فهو وان كان مستندا الى وجود العلة للشيء لزم توقف
رفع هذا العدم اعني وجود العلة على عدم العلة التامة للشيء وهذا معنى
كون عدم المانع من مقدمات الوجود لان المانع كما انه سبب للعدم
فكذلك سبب لامر وجودي آخر لا محالة فيكون مرجع استناد وجود شيء
وعدم آخر الى وجود ثالث يكون الثالث مانعا للثاني علة تامة للاول
فتامل وثالثا انه لو كان عدم كل من الضدين مانعا لزم الدور لانه اذا فرض

اذا فرض احد الضدين موجودا والآخر معدوما فاذا كان وجود احدهما مقدمة
لعدم الآخر قضية للمانعية فلو فرض كون عدم ما فرض عدمه مقدمة لما فرض
وجوده لزم كون كل من وجود احدهما وعدم الآخر مقدمة للآخر وهو
الدور المستلزم لكون الشيء مقدمة لنفسه ويمكن الجواب عن الوجه الثاني
اولا بان عدم المانع لو كان من المقارنات للعلة التامة فاما ان يكون
معلولا لها او يكونا معلولين لعلة ثالثة اذ لا يتصور ان يكون عدم المانع
علة للعلة التامة مع انه لو كان لثبت توقف المعلول على عدم المانع
وهو فوق المطلوب فان كان معلولا للعلة التامة بان يكون عدم
المانع ونفس الشيء معلولين للعلة التامة فلا بد ان يكون المراد اشتمال
العلة التامة للشيء على علة عدم المانع اذ لا يجوز ان يكون عينها او معلولها
ان المتقارنين المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للآخر فلا بد
من ان يرجعا الى معلولي علة واحدة فح نقول ان العلة لعدم الضد
ان فرض امرا وجوديا من اجزاء العلة التامة كان التضاد والتنافي
بين ذلك الامر الوجودي وبين الضد اولى واحق من التنافي
بين الضدين لان تنافي الاولين بالذات وتنافي الثانيين
بواسطة الاولين مثلا نفرض ان الحركة والسكون ضدان وان عدم
السكون ليس من مقدمات الحركة بل العلة التامة للحركة مشتملة على امر وجودي

هي علة لعدم السكون وكذلك العلة التامة للسكون مشتملة على امر وجودي
هي علة لعدم الحركة فح التنافي بين الامر الوجودي الماخوذ في علة الحركة
وبين السكون بانفسهما لان ذلك الامر الوجودي اذا فرض علة
لعدم السكون فتحقق السكون معه اجتماع للنقيضين اعني اجتماع السكون
وعدمه ان فرض العلة علة او وجود العلة وعدمها ان لم يكن علة
فرجوع اجتماعهما الى اجتماع النقيضين لا يحتاج الى توسط مقدمة
خارجية وهو التنافي الحقيقي بين وجوديين بخلاف تنافي
الحركة والسكون فان ملازمة الحركة لعدم السكون من جهة عليتهما
فان العلة للحركة مشتملة على علة عدم السكون فتحقق السكون يتوقف
على انتفاء علة الحركة ولو بانتفاء بعض اجزائها الذي فرض علة
لعدم السكون وتحقق الحركة موقوف على تحقق علة الحركة
بجميع اجزائه حتى الجزء المفروض علة لعدم السكون وبالجملة
فالتنافي بين الاولين من قبيل التنافي بين العلة ونقيض
المعلول وبين الثانيين من قبيل التنافي بين معلولين
لعلتين متناقضتين وان فرض العلة التامة لعدم المانع
امرا عدميا من جملة اجزاء علة الشيء كان وجود ذلك
الامر العدمي علة لعدم ذلك مثلا اذا فرضنا علة عدم

علة عدم السكون امرا عدميا من اجزاء علة الحركة كان وجود ذلك الامر
علة لعدم الحركة ومقدمة للسكون فتنافي الحركة والسكون باعتبار لزوم
التناقض في مقدماتهما لنقيضهما موجودة تارة ومعدومة اخرى وذلك
لتوقف السكون على امر وجودي هي علة لعدم الحركة واما تنافي ذلك
الامر الوجودي للحركة فمن قبيل تنافي العلة ونقيض معلولها
وهذا التنافي اقصى ما يتصور من التنافي بين الوجوديين
لكن الانصاف ان ما ذكر لا يرد على هذا التلخيص لان الظاهر
من كلامه ان المانع اذا كان موجودا فعدمه شرط بخلاف ما اذا
لم يكن موجودا فح نقول ان التمانع بين السكون والحركة
باعتبار ان الحركة اذا وجدت كانت علة لعدم السكون
فلو اجتمعت مع السكون لزم اجتماع العلة مع نقيض معلوله
وهذا بعينه هو اللازم من اجتماع الحركة مع عدم السكون فالتنافي
بين علة الحركة وعدم السكون بعينه هو التنافي بين الحركة والسكون
فافهم وثانيا انه لو كان عدم المانع معلولا للعلة التامة للشيء
فنقول اذا امر الشارع بالحركة مثلا على وجه الوجوب الموسع
وجب تحصيل علته التامة من باب المقدمة ومن جملة اجزائها او نفسها
علة عدم السكون اعني الصارف او عدم الارادة او عدم الصارف واجبا

فيكون ذلك المفروض علة لعدم المانع اعني الصارف او عدم الارادة
واجب التحصيل من جهة كونه مقدمة للشيء وواجب الترك من حيث كون
تركه مقدمة للمانع المفروض وجوبه فيلزم كون الشيء الواحد واجبا
وحراما وهكذا لو جعلنا عدم المانع وعلة الحركة معلولين لعلة واحدة
فيكون شيء واحد علة لعلة الحركة ولعدم السكون وكذا يكون علة
علة السكون علة لعدم الحركة فح يكون عدم علة علة الحركة علة للسكون
فاذا فرضنا الحركة واجبة موسعة وجب عدم علة علة السكون مقدمة
فاذا فرضنا السكون واجبا مضيقا وجب علة علته فيحرم تركها
والمفروض ان تركها مقدمة لما فرض واجبا موسعا فافهم
ثم انك قد عرفت ان توقف فعل الشيء على عدم مانعه في الجملة
مما لم ينكره احد حتى المحقق الخوانساري والفاضل الدواني على ما عرفت
من كلامهما وهذا المقدار يكفي في اثبات ايجاب عدم المانع من باب المقدمة
في الجملة فيثبت تحريمه فيفسد لو كان من العبادات فتدبر
واما عن الوجه الثالث وهو لزوم الدور فربما يجاب عنه بان
وجود الشيء موقوف على عدم المانع واما عدم احد الضدين فليس
متوقفا على وجود ضده بل هو متوقف على انتفاء بعض علله
ما عدا عدم المانع فالمانع منعه شاني لما عرفت من ان مستند

من ان مستند عدم فعل احد الضدين دائما انتفاء الارادة لا فعل الضد
الآخر وفيه انه اذا اسلم كون عدم احد الضدين مقدمة لفعل الآخر
لا محالة يكون انتفاء هذا العدم علة لعدم الآخر لو لم يسبقه علة اخرى
فيتبع العلة الاخرى للعدم اما من قبيل المانع او عدمه من قبيل الشرط
وعلى اي تقدير فانتفاء كل جزء من اجزاء العلة مقتض للعدم لو خلي
وطبعه نظير العلل المتعددة فلا مناص عن لزوم تقدم وجود المانع
على عدم الضد الآخر غاية الامر عدم تأثيره فعلا لعدم الشرط او وجود
المانع لكن الانصاف ان العلية الشأنية لا تقتضي التقدم الطبعي
على معلولها الشأني اذ لا تقدم في الطبع لما لا دخل له في الشيء لكن
هذا الجواب مختص بالافعال الاختيارية ووجهه ان ترك الفعل
الاختياري يمكن استناده ابدا الى الفعل الاختياري
الآخر وهذا بخلاف الامور الخارجية فانه لا يستحيل استناد
عدم الشيء الى وجود ضده في بعض الصور وهي صورة
وجود المقتضي بشروطه وح فيكون عدم الشيء مستندا
الى وجود ضده فلو توقف وجود ذلك الضد على عدم
ضده كان دورا واضحا نعم لا يلزم هذا الدور على
ما التزم به المحقق الخوانساري من ان المانع اذا كان

اذا كان موجودا فعدمه شرط لا اذا كان معدوما ففي الصورة الاولى
يتوقف وجوب الشيء على عدم هذا المانع الموجود ولا يتوقف وجود
هذا الموجود على عدم الآخر المعدوم المقام الثاني في كون مقدمة
الواجب واجبة وقد منعه كثير اما مطلقا او اذا كانت غير السبب
ولا يخفى فيه من قبيل غير السبب واما من قال بوجوب المقدمة ولو
كانت غير السبب فربما يمنع وجوب مثل هذه المقدمة لوجوه
الاول ان وجوب المقدمة بمعنى تعلق الارادة الحتمية بها انما
هو من جهة ان تركها يفضي الى ترك الواجب ومعلوم ان
ترك ترك الضد اعني فعله مما لا يفضي الى ترك الواجب
لما عرفت في جواب الدور من ان ترك الواجب مما لا يستند
ابدا الى فعل ضده فان قلت ان ارادة المقدمة انما هي للتوصل
بها ولو بضميمة سائر المقدمات الى ذيها فالملحوظ حين ارادتها
فعلها لا تركها المبغوض من جهة افضائها الى ترك ذيها قلت
اولا ان عنوان الوجوب هو مفهوم كون الشيء مقدمة ومعنى
المقدمية كون الشيء مما يتوقف عليه ومعنى التوقف عليه انه
يقف عن الوجود ولا يوجد الا بعده فالملحوظ في الوجوب لزوم
ترك ذيها لو تركت وثانيا ان تعلق الارادة بالمقدمة لاجل

المقام الثاني في كون مقدمة الواجب واجبة

بالمقدمة لاجل التوصل بها ولو بضميمة سائر المقدمات مختصة بالمقدمات
الوجودية اذ هي التي نتوصل بها واما العدميات فلا يمكن التوصل بها
فانحصر مطلوبيتها في حيثية افضائها بوجودها الى عدم ذي المقدمة
فان قلت ان هذا القول تفصيل في وجوب المقدمات بين الوجودية
وغيرها وهو مع انه غير معروف لاحد راجع الى منع مقدمية المقدمات
العدمية اذ لا يلزم ابدا من عدم تحققها عدم ذيها اذ معنى لزوم الشيء
من الشيء استناده اليه قلت تسليم مقدمية عدم فعل الضد
للضد الآخر بمعنى ان حقيقة الفعل وهو كون الخاص موقوف
بالذات على عدم الكون الآخر بمعنى ان الكون الآخر في نفسه
لو خلي وطبعه مناف له وسبب لعدمه في الجملة ضرورة منافاة
الحركة للسكون والاجتماع للافتراق مع قطع النظر عن تسببهما عن
الشعور والقصد وعدمه فانا نجد تنافي حركة ورق الشجر
وسكونه كتنافي حركات الانسان وسكناته عن قصده لكن
يشترط في استلزام تعلق الامر باحدهما للامر بترك الآخر ان يفضي
اختيار فعل الآخر الى اختيار ترك صاحبه والا فمجرد لزوم ترك
صاحبه عن فعله في بعض الوجوه كما في صورة خروجهما عن اختيار
الفاعل لا يقتضي استلزاما استلزاما استتباع الامر باحدهما الامر

الامر بترك الآخر والحاصل ان كلا من الضدين في صورة سببية احدهما
لترك الآخر خارجان عن الافعال الاختيارية وفي غيرها لا سببية
حتى يلزم من الامر باحدهما الامر بترك الآخر اذ الامر بترك الآخر على
ما عرفت انما هو لاجل لئلا يلزم من عدمه عدم المطلوب الاصلي وهذا
المحذور مأمون عنه في الضدين الاختياريين واما ما ذكرنا من ان
التفصيل بين المقدمة العدمية والوجودية غير معروف فلا يقدح
بعد ان يكون المسألة عقلية ولذا حدث بين المتأخرين اقوال
في مسألة وجوب المقدمة لم يكن معروفة بين من تقدمهم نعم يمكن
ان يقال ان هذا ليس تفصيلا بين المقدمة العدمية والوجودية
وانما هو تفصيل بين ما يمكن استناد ترك ذي المقدمة اليه وبين
ما لا يمكن كما اذا كان لبعض المقدمات الوجودية علة تامة لبعضها
الآخر فان المقدمة المعلولة مما لا يتصور استناد ترك ذي المقدمة
اليها ابدا ومرجع هذا الجواب الى ان مناط استحقاق العقاب
في الواجبات دائما هو العدم وعدم ناشئ عن امر وجودي اذ
لو جاز نشوه عن امر وجودي لكان عدم ذلك الامر واجبا
من باب المقدمة وما ابعد بين هذا وبين ما ذكره المحقق السبزواري
من ان مناط استحقاق العقاب هو العدم ومرجعه في الحقيقة

في الحقيقة الى الامور الوجودية حيث قال في جملة كلام له في رد
من اجاب عن شبهة الكعبي بان ترك الحرام مستند الى عدم بعض
شرائطه كالتصور والشوق والارادة فيكون الضد الوجودي
المقارن لترك الحرام غير واجب من باب المقدمة لترك الحرام قال
وفيه نظر لان ترك الزنا امر عدمي اعتباري لا يكون مناطا
لحكم ومبدأ لاثر الا باعتبار الامر الذي يكون منشأ لانتزاعه
والاحكام الجارية على الامور العدمية انما باعتبار الاصل
المأخوذ منه وبهذا الاعتبار صح التلازم بين الامور الوجودية
والعدمية مع امتناع علية العدم للوجود وعكسه الى ان قال
وبالجملة ارتكاب المكلف ترك الحرام ليس الا بمباشرته
للسكون او حركة اخرى ضده فتعلق التكليف بالاولى
عين التعلق بالثانية انتهى الوجه الثاني ما ذكره بعض
المعاصرين من ان مقدمة لا تتصف بالوجوب والمطلوبية من حيث
كونها مقدمة الا اذا ترتب عليها وجود ذي المقدمة لا بمعنى
ان وجوبها مشروط بوجوده ليلزم ان لا يكون خطاب بالمقدمة
اصلا على تقدير عدمه فان ذلك متضح الفساد وكيف والاطلاق
وجوبها وعدمه مانع لاطلاق وجوبه وعدمه بل بمعنى ان

انّ وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتى انّها اذا وقعت مجرّدة عنه تجرّدت
عن صفة الوجوب والمطلوبية لعدم وقوعها على الوجه المعتبر فالتوصل بها من قبيل شرط الوجود لا من قبيل شرط
الوجوب قال وهذا هو التحقيق الذي لا محيص عنه وان لم اقف على من تفطّن له والذي يدلّ على ذلك انّ
وجوب المقدمة لمّا كان من باب الملازمة العقلية فالعقل لا يدلّ عليه زائدا على القدر المذكور وايضا لا يأبى
العقل ان يقول الآمر الحكيم اريد الحج واريد السير الذي يتوصل به الى الحج دون ما لا يتوصل به اليه وان
كان من شأنه ان يتوصل به اليه بل الضرورة قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك وايضا حيث كان
المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب فلا جرم يكون التوصل اليه وحصوله معتبرا في مطلوبيتها
فلا يكون منفكة عنه وصريح الوجدان قاض بانّ من يريد شيئا لمجرد حصول شيء آخر لا يريده اذا
وقع مجردا عنه ويلزم منه ان يكون وقوعه على الوجه المطلوب منه منوطا بحصوله انتهى مطلبه
وادلته ببعض عبارته ثم فرّع على ذلك جواز تعلق الامر بضد الواجب نظرا الى انّ ترك ضده
الواجب انّما يقع على وجه الوجوب على تقدير ترتب فعل الواجب فعلى تقدير عدم الترتب لا يتصف
بالوجوب فلا مانع من تعلق الامر بنفس الضد على هذا التقدير لا مطلقا فهنا انّ رجحان ترك
الضد للتوصل به الى فعل الواجب لا ينافي رجحان فعل الضد في نفسه على تقدير عدم التوصل
تركه الى فعل الواجب وانّما ينافي رجحانه في نفسه او على تقدير التوصل فيقتصر على نفيه
انّ التقدير الاول من لوازم فعل الضد فلا يقع بحسب الاعتبار الّا صحيحا انتهى وتوضيح ما
من تضاعيف كلماته انّ ترك الضد اذا كان اتصافه بالوجوب من باب المقدمة مقيدا
بصورة ترتب الواجب الآخر عليه فالمطلوب في الحقيقة ترك الضد المترتب عليه وجود الواجب

وجود الواجب فاذا امر بهذا الضد الواجب تركه فان طلبه على كل تقدير او على تقدير التوصل
تركه الى الواجب الآخر ينافي طلب تركه الموصل من باب المقدمة للزوم اجتماع الامر والنهي في محل
واحد وامّا طلبه على تقدير عدم التوصل بتركه الى فعل الواجب الآخر فلا ينافي طلب تركه من باب
المقدمة لتغاير محل الامر والنهي اذ لزوم المحال في اجتماع الامر والنهي من اجل صيرورة كل من
الفعل والترك راجحا ومرجوحا وهذا غير لازم فيما نحن فيه لانّ الراجح ترك الضد المتوصل
ونقيضه المرجوح ترك الترك المتوصل به وهو يحصل بالترك الغير المتوصل به وامّا الفعل فهو ليس
نقيضا للترك المتوصل به وان كان النقيض متحققا في ضمنه فلا يلزم انه لا يجوز ان يتعلق
الامر بالفعل لكونه مرجوحا من باب المقدمة فنفس الفعل حيث لم يكن مرجوحا جاز تعلق الامر
لكن الامر به على الاطلاق لمّا اقتضى وجوب ترك ضده والمفروض وجوب الضد لم يجز الامر على
الاطلاق بل يقيد اطلاق الامر بقرينة التناقض بينه وبين اطلاق الامر بضده بصورة
عدم التوصل بتركه الى فعل الضد الواجب وفي كلامه مواقع للنظر امّا اولا فلما تقدم في مقدمة الواجب
من فساد التفصيل في المقدمة بين ما يترتب عليه ذوها وبين ما لا يترتب امّا اولا فلان
الملاك في وجوب المقدمة ليس الّا ملاحظة كونه ممّا يفضي تركه الى ترك الواجب وامّا كونه فعلها
موصلا ولو بضميمة سائر المقدمات فلا يجب ملاحظتها حين تعلق الارادة بها وان
كان هذا الوصف ثابتا لها في الواقع وامّا ثانيا فلانّا لو سلّمنا ملاحظة هذا الوصف فيه
لكن هذا الوصف ثابت فيها على الاطلاق حتى في صورة عدم ذي المقدمة لعدم سائر المقدمات
لانّ وصف الايصال ولو بمعونة سائر المقدمات ثابت للمقدمة حتى اذا تجردت عن ذي المقدمة

وان اراد كون المقدمة موصلة بنفسها فعلا فهذا وصف لا يوجد الّا في العلة التامة وامّا ثالثا
فلو سلّمنا كون هذا الوصف منوّعا للمقدمة الى نوعين ويرجع الوصف الى كون المقدمة
ممّا يتعقبها ذو المقدمة وامّا لا يتعقبها وجود ذيها فليست بواجبة على معنى انه اذا اتى
بمقدمة ثم ترك ذاها وترك سائر المقدمات انكشف ذلك عن عدم وقوع المقدمة سابقا على
صفة الوجوب فنقول انّ مرجع هذا على ما ذكر من انّ هذه الصفة قيد للواجب لا للوجوب
الى وجوب تحصيل المقدمة وتحصيل قيدها لانّ قيدها امر منتزع من امور وجودية اخر
وهي فعل سائر المقدمات فالامر بالمقدمة المتعقبة بذيها امر بنفس المقدمة وتحصيل
تلك الامور لتحصيل هذا القيد فلا منافي بالاخرة عن التزام وجوب المقدمة من حيث
هي هي نعم لو سلّمنا كون الواجب هي المقدمة الموصلة وهي المقيدة بتحقق ذي المقدمة عقيبها
ولو بضميمة سائر المقدمات لكن نقول غاية الامر انّ الترك المجرد عن ذي المقدمة لا يتصف
بالوجوب بمعنى انه لو ترك الصلوة ولم يزل النجاسة عن المسجد فتركه المذكور ليس متصفا
بالوجوب امّا الامر بها مع توقفه على ترك الازالة المحرم فلا يجوز لانّ المقدمة
اذا انحصرت في المحرم فلا يجوز ايجاب ذيها وما ادّعاه هذا القائل الفاضل من انّ
منع انّ الامر بالصلوة انّما يمنع اذا وقع على وجه الاطلاق الشامل لتقديري
الازالة وعدمها او مقيدا بتقدير الازالة اذا كان مقيدا بتقدير عدم الازالة
اذ لا يمتنع عند العقل ان يأمر الحكيم بازالة النجاسة وينهى عن تركها مطلقا ويأمر بضدها
مقيدا بتقدير تركها انّما الممتنع الامر بضدها مطلقا على نحو الامر بها فلا يخفى ما فيه

فلا يخفى ما فيه اذ التقدير المذكور ملازم لتقدير وجود نفس الفعل اوّلا اذ لا وجود للصلوة
الّا على تقدير ترك الازالة فلا فرق بين ان يأمر بها مطلقا او يأمر بها على تقدير ترك
الازالة وح فان رجع هذا القيد الى نفس الواجب فهو من قبيل تقييد الشيء
بما لا ينفك عنه مع انه لو كان التقدير المذكور قيدا للواجب وجب تحصيله
من باب المقدمة فيلزم وجوب ترك الازالة المفروض تحريمه وان رجع الى نفس الوجوب
ليكون وجوبه مختصا بتقدير ترك الازالة فان اراد حدوث الوجوب بعد تحقق هذا
التقدير فهو غير ممكن لانّ المفروض اتحاد زمان ترك الازالة وفعل الصلوة فلا يتحقق
قبل الصلوة فعل الازالة التي هي الضد لها والّا فاشتراط الوجوب بحصول مقدمة
محرمة بان يحصل الوجوب بعد تحقق المقدمة كتحصيل الماء المباح على الوجه المحرم
فانه يحدث بعده وجوب الطهارة المائية ممّا لا اشكال في صحته وان اراد حدوث الوجوب
قبل التقدير يرجع شرط الوجوب في الحقيقة الى كون الشخص ممن يتحقق في حقه هذا التقدير
يعني عدم الازالة فانّ هذا امر مقارن للوجوب متقدم على زمان فعلية ذلك التقدير
فنقول انّ مع تحقق هذا الامر الانتزاعي في علم الآمر او المامور ان كان يتوقف التكليف
بالازالة وامّا لا يبقى فان بقي لزم التكليف بالجمع بين الضدين والّا لزم ارتفاع
وجوب الازالة بالعلم بعدم تحققها وهو مع انه فاسد مناف لفرض بقاء الامر بالازالة
عند ارادة الصلوة والاصل في هذا ما ذكره هذا الفاضل في مسئلة مقدمة الواجب
من انه لا يجوز تعليق الواجب على امر غير مقدور بحيث يكون ذلك الامر قيدا للواجب

لا للوجوب كما اذا امر بصوم غدٍ قبل الغد فيكون بقاء المكلف الى غد جامعاً للشروط
التكليف كاشفاً عن تنجز الامر قبل الغد وعدم بقائه على صفة التكليف كاشفاً عن
عدم الوجوب واقعاً فكذلك يجوز ان يكون الوجوب معلقاً على امر مقارن بحيث
يكون تحققه كاشفاً عن تنجز الوجوب قبله لا مثبتاً للوجوب بعده فيكون الشرط
في الحقيقة هو الامر المنتزع من ذلك الامر المتأخر ولا استحالة في تقدم المشروط
على الشرط فيكون الشرط في الحقيقة هو كون الشخص ممن يصدر منه ذلك الامر
ثم مثل لذلك بتعليق وجوب الحج على مقدمة متصرمة منحصرة ووجوب الطهارة مع
توقفهما على الاغتراف المحرم من الآنية وعند ذلك تسقط زعم ان التكليف بالمحال
في هذه الصورة انما يلزم لو اراد الآمر الفعل على الاطلاق الشامل لتقديري
تحقق المقدمة المحرمة وعدمه واما اذا اختص بتقدير تحقق المقدمة المحرمة فلا قبح
وفيه ان كونه ممن يصدر منه ذلك الامر لا ينفك اتصافه بالوجوب مقدمة اذا
كان مما يتوقف عليه وجود الواجب كما ان كون الشخص ممن يصدر منه نفس الواجب
لا ينافي وجوب الفعل عليه فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد نعم
لو كان الامر المحرم الذي علق الوجوب على تقديره من غير المقدمات التي
يتبع وجود الفعل بدون تقديرها كما اذا علق الناذر وجوب شيء على نفسه
بصدور محرم منه فقلنا بان تحقق شرط المنذور كاشف عن تنجز الوجوب
قبل الشرط صح التعليق توضيح الكلام ان تعليق الوجوب على امر محرم انما يجوز

انما يجوز على ان يكون حدوث الوجوب بعد تحقق ذلك الامر المحرم بحيث لا يكون وجوده بعد الوجوب
متوقفاً على ذلك الشيء او لم يكن ذلك الامر المحرم من مقدمات وجود ذلك الواجب اصلاً كما اذا
قال المولى ان عصيتني في كذا فافعل كذا او كان من مقدماته كقطع المسافة على الدابة المحرمة لوجوب
الحج بعده ولوجوب المعصية بالنسبة الى وجوب تكفيرها بالتوبة او بالكفارات المنصوصة فان تكفير الذنوب
لا يتحقق بدون الذنب لكن وجوبه لا يكون الا بعد وجوده واما اذا لم يكن حدوث الوجوب
بعد تحققه بل كان تحققه كاشفاً عن حدوثه قبله فيكون الشرط في الحقيقة كون الفعل بحيث يتعقبه
ذلك الامر المحرم او كون الفاعل بحيث يصدر منه ذلك الامر نظير الاجازة للبيع الفضولي على
احد الوجوه فلا يجوز هذا التعليق لان مرجعه الى اجتماع طلب الحرام وتركه اذ المفروض ان
تحقق ذلك الامر فيما بعد لا يدفع وجوبه قبله من باب المقدمة للواجب المفروض توقفه
على الحرام فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد فان قلت اذا سلمت ان الواجب
من المقدمة هي الموصلة وهي التي يترتب عليها وجود ذي المقدمة ولو بمعونة سائر المقدمات
كانت المقدمة للصلوة ترك الازالة لا الازالة الموصل الى الصلوة والمحرم هو ترك الازالة
المطلق لانه نقيض الازالة المطلقة فلا يلزم الازالة المطلقة فلا يلزم من ايجاب الازالة
والصلوة كليهما اجتماع الوجوب والتحريم في ترك الازالة وقد عرفت سابقاً عدم لزوم الاجتماع
ايضاً في ترك الصلوة لان الواجب الاخص الموصل ونقيضه ليس الا ترك الترك الموصل لا نفس
الصلوة فانها فرده لا نقيضه ولا يلزم ايضاً من وجوب الازالة والصلوة قبح من جهة
القاء المكلف في المعصية لان الازالة وان وجبت على الاطلاق ويعاقب على تركها

على كل حال الا ان الصلوة ليست كذلك فانها انما تجب على تقدير ترك الازالة لا مطلقاً حتى توقف
مضيقهما لم يلزم ذلك القبيح لانها لا تجب على الاطلاق نعم يلزم منه فرض التضييق لو لم
يأت بالازالة ولا بالصلوة عوقب عليهما لانه ترك الازالة وترك الصلوة على تقدير
عدم الازالة قلت اولاً انا وان سلمنا ان الواجب هي المقدمة الموصلة اعني ترك
الازالة المقيد بقيد الايصال الا ان نقيض الازالة وهو الترك المطلق غير مغاير له الا
بالاعتبار لما عرفت من ان حقيقة الايصال من الامور الاعتبارية المنتزعة من الامور الخارجية
الاخر وهي سائر المقدمات والا فنفس المقدمة لا تتصف بالايصال الفعلي واما كونه
موصلة بضميمة سائر المقدمات فهو لازم لها لا ينفك عنها حتى اذا تجردت عن ذي المقدمة
لترك المقدمات الاخر فترتب ذي المقدمة وحصوله بعد الزوال قد يحصل لها وقد لا يحصل
امر منتزع من وجود سائر المقدمات ومن المعلوم ان تغاير الترك المطلق مع الترك
الموصل بهذا الامر الاعتباري التابع لاعتبار المعتبر لا يصحح اتصاف احدهما بالوجوب والآخر
بالحرمة ثم نقول لو كان التغاير بينهما لا بالاعتبار لكان النسبة بينهما عموماً مطلقاً وتحريم
العام يستلزم تحريم الخاص وما اعترفنا به سابقاً من ان ترك الترك الموصل لا يستلزم
تحريم الفعل فانما هو من جهة ان المفهوم المشترك بين الوجود والعدم ليس متحداً
في التحقق مع الوجود وثانياً نقول ان امتناع التكليف المذكور ليس من جهة عدم
اتصاف مقدمة الواجب بالحرمة اذ ننقل الكلام فيما لا امتناع عن الحكم بوجوب
المقدمة المحرمة كما اذا انحصر في الاغتراف من الآنية المغصوبة فان الاغتراف

فان الاغتراف الموصل الى الواجب هو غصب بعينه ولا يمكن ان يقال هنا ان الحرام
هو الاغتراف المطلق والواجب هو الاغتراف الموصل فافهم الوجه الثالث ما ذكره بعض المعاصرين
من ان كون وجوب مقدمة الواجب للتوصل يقتضي اختصاصه بحال امكان التوصل
بها الى الواجب ومع وجود الصارف عن الفعل الواجب كازالة النجاسة عن المسجد مثلاً
لا معنى لوجوب التوصل اليه فيسقط وجوب المقدمة ويتبع في ذلك في الاكر
في مسئلة وجوب ازالة النجاسة عن المسجد وفيه ان مع وجود الصارف ان
فرض بقاء الامر بالازالة فلا محيص عن القول بوجوب مقدماتها عند القائل
بوجوب المقدمة وان فرض ارتفاعه فلا كلام الا في ارتفاع وجوب مقدماتها
الا ان التزام ارتفاع وجوب الازالة عند وجود الصارف عنها قول باشتراط
بقاء التكليف ببقاء الارادة وفساده واضح اللهم الا ان يرجع هذا الجواب
الى ما ذكرناه سابقاً من ان الواجب هي المقدمة الموصلة وغرضه ان مع وجود
الصارف لا يكون المتحقق في الخارج من مقدمات المأمور به متصفاً بالوجوب
اذ لا يتحقق فيها على هذا التقدير عنوان التوصل المأخوذ في مقدمة الواجب
شرطاً او وصفاً عنوانياً فاذا لم يتصف ترك الضد المتحقق في الخارج
بالوجوب فلا بأس بان يتصف نقيض الضد بالوجوب وفيه ما عرفت
من فساد هذا القول وان صفة الايصال ليست مأخوذة في المقدمة وانما
المأخوذ فيها هو كونها بحيث لو انضمت اليها باقي المقدمات حصل المطلوب

وجه الحيثية لازمة لها لا ينفك عنها حتى اذا لم يتحقق الواجب لفقد ساير المقدمات
ثم ان ما ذكرنا في جواب صاحب المعالم ايضا ظهر وجه آخر لما ذكره في هذا المقام
من ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب
في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها
حق النظر ومع ذلك فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل
المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له وفيه ان الكلام في حرمة الضد على القول بوجوب
المقدمة لا ابتناء على ما تقتضيه الحجة التي ذكروها لوجوب المقدمة فمن التزم التكليف بما لا يطاق
او خرج الواجب عن وجوبه المطلق فان فساد تلك الحجة لا ينافي تفريع حرمة الضد على وجوب
المقدمة مع ان دلالة الحجة المذكورة على اختصاص ~~وجوب الضد~~ على وجوب المقدمة بصورة
ارادة الفعل مبني على ما فهمه هو وجماعة من ظاهر تلك الحجة من ان الامتناع بالاختيار
ينافي الاختيار ولو مع بقاء الاختيار ولذا اجابوا عنها باختيار بقاء الوجوب
عند ترك المقدمة نظرا الى ان امتناعه باختياره والامتناع بالاختيار لا ينافي
الاختيار وان الممتنع هو الفعل بشرط عدم المقدمة لا حال عدمها كما ان سكون
الاصابع ممكن حال الكتابة لا بشرطها وانت خبير بان الدليل المذكور ليس مبنيا على
ذلك مع انه اذا كان وجوب المقدمة حال الارادة فقط ففي حال عدم ارادة الفعل ان
لم يلتزم بقاء التكليف بنفس الفعل فلا امر بشيء حتى يقتضي النهي عن ضده وان التزم
بقائه فلا وجه لمنع وجوب المقدمة

المقام الثالث

المقام الثالث في منع دلالة النهي عن الضد على فساده

المقام الثالث في منع دلالة النهي عن الضد على فساده وهو يتم بامرين احدهما
تصحيح اتصافه بالوجوب مع كون تركه واجبا لكونه مقدمة للواجب الثاني
في تصحيح اتصافه بالوجوب مع توقفه على المحرم وهو ترك الواجب وله طرق
منها ما سلكه المحقق القمي (ره) وقبله السيد الصدر في شرح الوافية من ان وجوب
المقدمة وهي ترك الضد لما كان تبعيا لم يمنع اتصاف نفس الضد بالمطلوبية
الذاتية وتوضيحه ان المقدمة انما تطلب لاجل الوصول الى ذيها وكلما تطلب
لغاية فالمطلوب في الحقيقة تلك الغاية فالمطلوب الحقيقي هو الوصول
الى ذي المقدمة وان اعتبر التوصل الى ذي المقدمة امرا آخر ورآه نفس ذي المقدمة
فننقل الكلام اليه ونقول انه لا يطلب الا لاجل وجود ذي المقدمة عنه
فالموصوف بالطلب اولا وبالذات هو ذو المقدمة وانما تتصف المقدمة
بالمطلوبية تبعا بمعنى ان تلك المطلوبية العارضة لذي المقدمة بالذات
تعرض للمقدمة بالتبع والعرض لا انها مطلوبة بطلب آخر متولد من طلب
ذي المقدمة ولذا ذكر المحقق الخوانساري (ره) في رسالته ان وجوب المقدمة
الواجب من قبيل وجوب لازم الواجب ومعناه انه كما ان لازم الواجب
المصاحب له ليس المطلوب الا الصفة المقارنة معه اعني مصاحبة الواجب له
ومرجع ذلك الى وجود الواجب عند وجوده فكذلك مطلوبية المقدمة
ليس الا باعتبار صفة التوصل الراجعة الى الوصول الى ذي المقدمة

فهو المطلوب حقيقة ومع ذلك فلا مانع من اتصاف نقيض المقدمة وهو فعل الضد
بالمطلوبية الذاتية فهو شبيه اتصاف حال السفينة بالحركة التبعية مع اتصافه
في حد نفسه بالسكون فهذا معنى عدم دلالة النهي التبعي على الفساد فالنهي
عن الصلوة من حيث كونها ضدا للواجب اعني الازالة لا يوجب فسادها
واما كون ترك الازالة المحرم مقدمة للصلوة فقد ذكر ايضا في وجهه
ما حاصله ان المانع من اتصاف مقدمة الواجب بالحرمة الذاتية هو عدم
التمكن من الامتثال لتوقف الامتثال على المعصية وهو غير متحقق هنا لان
الواجب هو كلي الصلوة في مجموع الوقت وهو غير متوقف على المحرم لامكان
التوصل اليه بمقدمة غير محرمة اعني ترك الضد اضداده في زمان لا يجب
شيء منها فاذا توصل اليه بمقدمة محرمة بسوء اختياره فلا ينافي ذلك
حصول الامتثال بالواجب فلا امتناع في اجتماع الامر بالشيء مع الامر
بضده موسعا قال وهذا نظير ما جوزه من اجتماع الامر والنهي في شيء واحد
مع تعدد الجهة ويرد على ما ذكره اولا ان الوجوب بالمعنى المذكور لا ينبغي
ان يكون محل الخلاف فان الكلام على فرض وجوب المقدمة بمعنى ارادته
للتوصل الى ذيها ارادة مغايرة لارادة ذيها لا بمعنى ان الارادة
المتعلقة بذيها اولا وبالذات تتعلق بها لكونها موصلة اليه واما ما ذكره
ثانيا من منع انحصار المقدمة في الحرام فيرده ان التزام ثبوت الوجوب

ثبوت الوجوب في زمان وجوب الازالة التزام بوجوب الشيء مع انحصار
مقدمته في الحرام لانه مع تكليفه بالازالة لا يقدر على التوصل الى الصلوة
بالمقدمة المباحة نعم يمكن تاخير الصلوة عن الازالة ليتوصل اليها بالمقدمة
المباحة فيثبت بهذا وجوب تقديم الازالة على الصلوة من باب وجوب المقدمة
المباحة فزمان التكليف بالازالة ظرف لوجوب الصلوة لا لنفسها
نظير زمان الجنابة للتكليف بالصلوة فالصلوة الواقعة في ذلك الزمان
لا تقع على صفة الوجوب فان قلت تخصيص الوجوب بالمقدمة المباحة
لا يوجب تقييد ذيها بها قلت لا يوجب التقييد لو كان المقدمة في زمان
الواحد متعددا بعضها مباحة وبعضها محرمة كقطع المسافة المتحقق
على وجه الاباحة والتحريم في سنة واحدة وكالصلوة في دار المباحة
والمغصوبة لتهيئة الصلوة بناء على كون الفرد مقدمة للطبيعة اما لو كان
الواجب في زمان لا يتحقق الا بالمحرم وفي زمان آخر لا يتحقق الا
بالمباح فالزمان الاول لا يصح ان يكون ظرفا للواجب فان قلت
لو فرضنا الامر المطلق بكلي الصلوة وقلنا بان الامر لا يقتضي الفور
فالمطلوب هو القدر المشترك بين الصلوة الواقعة في الازمنة المتصلة
المتعددة التي يكفي في بعضها ازالة النجاسة فاذا اختار المكلف
الفرد الواقع في ذلك الزمان وتوصل اليها بالمقدمة المحرمة

فلايمنع ذلك من صحة حقيقة الصلوة لان المنحصر في الحرام هي مقدمة الفرد
لا الكلي فان حرمة مقدمة الفرد ليس باسوء حالا من حرمة نفس الفرد وقد
جوزه الخصم حيث ادعى جواز اجتماع الامر والنهي وصرح بان هذا نظيره
ولهذا لم نقل انه عليه قلت اولا ان التخيير الزماني في الواجب الموسع
شرعي لا عقلي فلا يجوز انطباق الفرد المنحصر بالزمان بالحرمة لانحصار
مقدمته في الحرام وثانيا على تقدير كون الامر مطلقا فنقول انه لا بد
من بقاء الطلب المطلق في كل زمان من الازمنة القابلة لاتيان المكلف به
فاذا فرضنا زمانا واحدا من هذه الازمنة مكلفا بضده فورا امتنع
بقاء الطلب في هذا الزمان الذي هو لغيره لتوجه الطلبين الى المكلف
لكن الانطباق في هذا الجانب واما ما ادعاه ان يقال بناء على تعلق
الامر بالطبيعة ان الامر سواء فرض موقتا على وجه التوسعة او مطلقا
انما يقتضي وجوب طبيعة الفعل الواقع في مجموع الزمان المحدود
او وجوب الفعل المطلق الغير المقيد لوقوعه في زمان خاص وعلى
اي تقدير فالفعل الواقع حال ترك الواجب فرد منه ولا امتناع
في اتصافه بالوجوب لان الامر لم يتعلق به بالخصوص من الشارع
بل اجزائه من جهة انطباقه على الطبيعة المامور بها فاتصافه بالوجوب
باعتبار الطبيعة المتحققة في ضمنه ولا ريب انه يكفي في الصحة

انه يكفي في الصحة انطباقه المأتي به للمأمور به ولا يعتبر كونه علته واما
عدم جواز اجتماع الفرد مع الحرام فلامتناع اتحاد الواجب مع الحرام
في الوجود الخارجي لان المامور به هي الطبيعة باعتبار وجودها الخارجي وسيجيء الكلام
فيه عند الكلام على مسئلة اجتماع الامر والنهي ان شاء الله فيعلم من ذلك انه لو لم نقل
بوجوب المقدمة الا على الوجه المتقدم من كونه تبعيا وقلنا بتعلق الامر
بالطبايع لا بنفس الافراد الخارجية كما هو مقتضى العقل والنقل امكن القول
بالصحة الا انه لا ان يقال ان مجرد امكان اجتماع وجوب الفرد مع حرمة
المقدمة وان كان ممكنا عقلا الا ان العرف على خلافه فانهم يفهمون من
اطلاق الامر تقييده بغير الفرد المنحصر مقدمته في الحرام او يحكمون بثبوت
الوجوب بعد حصول المقدمة فيما يمكن فيه ذلك كما اذا قطع ناذر الحج المطلق
المسافة على وجه محرم فانه يحدث الوجوب بعد القطع من جهة عموم ادلة
الوفاء بالنذر اما فيما لا يمكن فيه ذلك كما فيما نحن فيه حيث لا ينافي
عن مقارنة فعل الضد لترك المامور به فلا يفهمون الا التقييد ولذا
نرى العقلاء ينهونه عن الاشتغال بالضد ويقولون له لا تشتغل بكذا
بل اتركه واشتغل بالواجب وما نرى من حكمهم بالاجزاء بما فعله على
تقدير ترك الواجب فانما هو في اوامرهم التي كلها او جلها توصليات
لسقوط الطلب بمجرد وجود الفعل في الخارج فلاحظ وتامل ويؤيد ما ذكرنا

المروي عن امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه وآله في نهج البلاغة انه لا قربة
في النوافل اذا اضرت بالفرائض ومن هنا ترى جماعة كثيرة من العلماء كالسيد
والحلي والحلبي شددوا الامر على من عليه القضاء ومنعوه من الاشتغال
بغير الفوريات وقد صرح العلامة في اكثر كتبه ببطلان صلوة من يطالبه
الغريم وهو الظاهر ايضا من المحقق في المعتبر حيث الزم القائلين بفورية
القضاء بانه يلزمهم ما علم من المسلمين خلافه من منع اشتغالهم بالمطالب
المباحة بل كل من قال بعدم صحة الحاضرة في سعة الوقت لم يقل به الا
من هذه الجهة اذ لم يرد في الاخبار الا الامر بتقديم الفائتة ولا ريب
انه غير مستلزم لفساد الحاضرة الا من جهة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن
الضد الخاص كما صرح به السيد في [illegible] اذ لو فهم من الاخبار
الامرة بالتقديم كونه على جهة الشرطية كما في قول الآمر اعتق رقبة
مؤمنة بعد قوله اعتق رقبة كان اللازم عليهم الحكم بالفساد مع الجهل
والنسيان ووجوب اذا علم مع انهم مطبقون على الصحة هذا كله
مضافا الى الاجماع الكلي في مسئلة الصلوة في سعة الوقت للغريم المطالب
بان كل ما يفوت به الواجب المضيق فهو قبيح بلا خلاف ومما ذكرنا ظهر
ضعف الاحتجاج على صحة العبادة مع الامر المضيق بضدها بالاجماع
واضعف منه التمسك بالسيرة فانك خبير بان السيرة ناشئة عن

ناشئة عن قلة مبالاة العوام فان من لم يبال بصدور المعصية عنه
انا فانا بمنع الغريم عن حقه مع التمكن لا يبالي بفساد صلوته مع ان
حق المخلوق اشد من حق الخالق لشدة اهتمام الخالق به وكيف
كان فالمسئلة من المشكلات فلا تصغ الى من يدعي وضوح احد
طرفيها والله العالم ثم انه تبين مما ذكرنا من عدم جواز الامر مع
انحصار مقدمته في الحرام انه لو قلنا بعدم وجوب المقدمة او بعدم
كون ترك الضد مقدمة لم يتعين القول بصحة الضد لامكان
دعوى فساده بما ذكر من اجتماع وجوب الضدين اذ كما ان الامر
بالضدين على وجه التعيين والتضييق غير جائز فكذلك الامر بهما
على ان يكون احدهما للتوسعة لانه مستلزم للامر بالجمع بينهما ولو على
سبيل الرخصة وهو مراد شيخنا البهائي ره حيث قال ان الامر بالشيء
يقتضي عدم الامر بضده واستدل له بلزوم التكليف بما لا يطاق فافهم

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة ربما قيل بان المقدمة لا يجب منها الا الموصلة المفضي الى ذيها وقال انه يعتبر في اتصاف الواجب الغيري بالوجوب كونه بحيث يترتب عليه الغير الذي وجب له حتى انه لو انفك عنه كشف عن عدم وقوعه على الوجه الذي يجب فلا يتصف بالوجوب فوجوب ذي المقدمة وان لم يكن شرطا في وجوب المقدمة حتى لا يكون خطابها على تقدير عدمه لان ذلك واضح الفساد الا ان وقوعها على الوجه

في ان الواجب من المقدمات هي الموصلة الى ذيها وهو مذهب صاحب الفصول له

على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتى انها اذا وقعت مجردة عنه تجردت عن وصف الوجوب والمطلوبية فالتوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود لا شرط الوجوب قال والذي يدل على ذلك ان وجوب المقدمة بحكم العقل والنقل لا يدل على ازيد من ذلك مع انه لا يأبى العقل ان يقول الآمر اريد الحج واريد المسير الذي يتوصل به الى الحج دون ما لا يتوصل وان كان من شانه ان يتوصل به اليه بل الضرورة قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك وذلك آية عدم الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب مقدمته على تقدير عدم التوصل والحق حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب فلا جرم يكون التوصل به الى الواجب معتبرا في مطلوبيتها فلا يكون مطلوبة اذا انفكت عنه وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئا لمجرد حصول شيء آخر لا يريده اذا وقع مجردا عنه ويلزم منه ان يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطا بحصوله ثم قال ويترتب في تضاعيف كلامه على هذا المذهب ثمرات مثل ان من نذر لغاية فلم يفعل تلك الغاية بطل تيممه اذا اتحد غايته بتلك الغاية الغير الصلاة وان من نذر غسل الزيارة اذا اغتسل ولم يزر فلا تبرء ذمته وان من ارتكب ضد المامور به

ضد المامور به فلا يتحمل ان يتصف ذلك الضد بالوجوب نظرا الى ان تركه وان كان مقدمة للمامور به الا انه حيث لم يرد المامور لم يتصف ترك الضد بالوجوب فلا مانع من اتصاف فعله بالوجوب اقول لا ريب ان المقدمة من حيث هي مقدمة ليست بالذات موصلة فعلا لانها ليست علة تامة فمعنى التوصل بها كونها بحيث يتوصل بها مع باقي المقدمات الى الواجب وهذه الحيثية اي كونها بحيث لو اجتمع معها باقي المقدمات لافضت الى ذي المقدمة موجودة في كل مقدمة سواء ترتب عليها ذو المقدمة ام لا ترتب فان عدم الترتب فيما لا يترتب ليس لاجل فقد الحيثية المذكورة بل لاجل انتفاء الشرط في القضية الشرطية التي هي مفاد تلك الحيثية وهي قولنا لو انضم اليها باقي المقدمات لافضت الى المطلوب فان انتفاء الشرط لا ينافي صدق الشرط وهذه الحيثية هي الموجبة لحكم العقل بوجوبها وقد عرفت انها لا تنفك عن مقدمة فاذا فرضنا ان المكلف اتى ببعض مقدمات الفعل فرفع اليد عن الفعل فالبعض الماتي به من المقدمات واجد لتلك الحيثية وان لم يترتب عليها الواجب لان عدم الترتب ليس لاجل صفة يرجع اليها اذ بديهة العقل تحكم بان وجود باقي المقدمات وعدمه لا يؤثر في تلك المقدمة صفة اصلا بل هي باقية على حيثيتها في الحالين فهي مطلوبة مع وصف تجردها عن ترتب ذي المقدمة وليت شعري هل يحتاج المقدمة في وجوبها الى صفة زائدة عن كونها مقدمة حتى يقال ان الواجب من ذي المقدمة هي المقدمة الموصلة دون غيرها

بسم الله الرحمن الرحيم

في ان ترك الضد من مقدمات فعل ضده وفعل الضد ليس مقدمة لترك ضده

نسب الى المشهور ان ترك الضد من مقدمات فعل ضده وفعل الضد ليس مقدمة لترك ضده
وانكر سلطان العلماء ره التوقف من الجانبين ويظهر من الحاجبي والعضدي في بيان
شبهة الكعبي تسليم كون ترك فعل المباح مقدمة لترك الحرام وفي مسئلة النهي عن الضد
تسليم كون ترك الضد مقدمة لفعل المامور به وظاهره تسليم التوقف من الجانبين وتقرير
ذلك على وجه لا يلزم الدور هو ان الآمر اذا امر بفعل فيجب ترك اضداده مقدمة
واذا نهى عن شيء فيجب الكف عنه بصرف الارادة عنه الى اضداده مقدمة فالتوجه
الى الاضداد واجب لانه معنى صرف النفس عن المنهي عنه ومجرد البناء على ترك
المنهي عنه لاجل الامتثال اللازم منه حصول الصارف عن الحرام ليس كفا بل هو ارادة
الكف وعزم عليه فان العزم على الامتثال ليس امتثالا فلا بد من التعمد الى التوصل
الى امر وجودي ولو كان هو البقاء على الكون السابق فالكف عن فعل الشيء يتوقف
على فعل ضده وفعل الشيء يتوقف على ترك اضداده لا على الكف عنه فان قلت
اذا امر الشارع لشيء فالامتثال به انما يحصل اذا احدث ارادة الفعل والعزم عليه
من جهة الامر والا فلو كان صدوره عن عزم سابق فلا يعد ذلك اطاعة بل مطابقة

بل مطابقة اتفاقية مسقط للواجب ان كان من التوصليات ولا ريب ان حدوث
العزم يتوقف على الكف عن الفعل الذي لولا الامر لفعله ولو ابيت عن ذلك
فافرض الكلام فيمن يريد شيئا ثم يامره المولى بشيء آخر وح فحدوث الارادة
للمامور به يتوقف على الكف عن ذلك الشيء فيكون الكف عنه مقدمة لفعل
المامور به وقد ذكرت سابقا ان الكف عن الشيء موقوف على صرف الارادة
عنه والتوجه الى اضداده فيلزم الدور قلت فعل المامور به موقوف على احداث
ارادته في النفس بالتامل في منافع الاطاعة ومضار المعصية وهو انما يصرف الصارف
عند حصوله عن فعل ما اراده اولا فينتفي ذلك الفعل بانتفاء ارادته ففعل
المامور به ليس متوقفا على الكف عن ذلك الفعل بل متوقف على مجرد عدمه
الحاصل عن عدم ارادته الحاصل من حدوث ارادة المامور به فارادة
المامور به مقدمة له وصرف النفس عن ضده المراد اولا وملخص المقال
هنا ان ارادة الفعل الحادثة من تصور منافعه ومفاسد تركه مقدمة
لامرين احدهما صرف النفس وكفه عما اراد اولا والثاني نفس متعلقها
اعني الفعل المراد فاي من الامرين صار مامورا به فيجب هذه الارادة
مقدمة فيعلم من ذلك انه اذا امر الآمر بالكف عن الشيء طلب ضده
من باب المقدمة فالمامور به مقدمة هو الفعل الوجودي المنبعث عن الارادة
واذا امر بفعل الشيء فلا يتوقف على الكف عن ضده الذي اراده

اراده لولا الامر بل يتوقف على ارادته واذا حصلت الارادة حصل الصرف والكف
عن ذلك الفعل لكن الحاصل ليس مقدمة للمامور به بل المقدمة هو نفس عدم
الضد الحاصل في ضمن الكف فثبت ان الكف موقوف على فعل الضد
وفعل الضد ليس موقوفا على الكف عن ضده والحاصل انه اذا طلب الآمر
الكف فالبناء على امتثال هذا الطلب والعزم على ايجاد الكف صارف
عن فعل الحرام الا انه لا يكفي في تحقق الكف لان العزم على الشيء
ليس نفس ذلك الشيء والترك المستند الى ذلك لا يسمى كفا بل الكف
عبارة عن امساك النفس متوصلا في ذلك الى فعل وجودي اما البقاء
على الحالة الاولى واما احداث ضد آخر ولكن الانصاف ان هذا محل نظر ومنع

بسم الله الرحمن الرحيم

في عدم جواز امر الآمر لشيء مع علمه بانتفاء شرطه

اتفق اصحابنا رضوان الله عليهم على ما حكي على عدم جواز امر الآمر شيء
مع علمه بانتفاء شرطه ونسب الى اكثر مخالفينا الجواز بل عن بعضهم الجواز
مع علم المامور ايضا الا انه حكي الاتفاق عنهم على عدم الجواز ح فلعله شاذ لا يعبأ
به ع الاجماع وكيف كان فوضوح الحق يتوقف على بيان المراد من هذا العنوان
فنقول الظاهر ان المراد بالجواز عدم القبح او لا معنى صالح له غيره كما لا يظهر
ثم ان الامر قد يكون حقيقيا وهو يتحقق مع كون المقصود من الامر فعل المامور به
اما على وجه الاطاعة او مطلق الاختيار وقد يكون ابتلائيا وهو ما لم يكن
المقصود منه فعل المامور به لا بوصف الاطاعة ولا في نفسه بل كان المقصود
اتصافه باحد عنواني المطيع والعاصي وقد يكون صوريا وهو ما كان
المقصود اما حصول احد عنواني التوطين والتجري فاما ان يكون المقصود
نفس صدور الامر بان كان المصلحة في نفس صدوره كاوامر التقية على اصالة الوجهين
وبعبارة اخرى المامور به ان كان حسنا ومحبوبا بمطلق اختياره
بشرط تحققه مع وصف الاطاعة كان الامر حقيقيا وان لم يكن فيه
هذا الحسن بل لم يكن فيه الا العنوان الحاصل له بعد الامر من الاطاعة
والمعصية فهو ابتلائي لان الحكمة فيه ليس الا الابتلاء المحض وان لم يكن
فيه ذلك ايضا بان لم يكن في نفس اختياره حسن ولا فيه شرط تحققه
بعنوان الاطاعة ولا كان لعنوان الاطاعة ايضا حسنا كان الامر به صوريا

بسم الله الرحمن الرحيم
لا يخفى ما قاله الى الغاية
محمد صادق الحسيني الطباطبائي
ارجو الدعاء والاستغفار لي ولوالدي
اللهم اغفر لي ولوالدي
ولوالدي ... والدي

... ١٤٠٩

لا اشكال ولا خلاف في كون الامر حقيقة وظاهرا في الفرد الاول ضرورة ان
مادة الماخوذة غير ماخوذ فيها عنوان الانشاء بل غير قابلة لاخذها فيها و
الاصل عدم كونه ماخوذا في داعي المتكلم والظاهر كونه حقيقة في الثاني لان
الطلب الملازم للارادة بمعنى المحبوبية وان كان ملازما او متحدا مع الارادة بمعنى
اخرى احد الطلب فهو المعبر عنه بالفارسية خواستن واما استعماله في الطلب
الصوري فالظاهر ايضا انه حقيقة لعدم استعمال اللفظ في معنى اخر غير الطلب
ولذا لا يصح ان يقال انه انشاء معنى اخر ليس بطلب نعم يصدق انه غير طالب الفعل
لكن الطلب المسلوب يراد به المعنى القائم بنفس المتكلم لا المعنى المنشأ بالكلام و
كان انشاء الطلب بالكلام يكشف ويحكي عن قيام منشائه بالنفس فالطلب الصوري في
الانشاء نظير الكذب في الاخبار وكذلك سائر اقسام الانشاء من التمني والترجي
بل يتطرق عليها الكذب عرفا وعلى كل حال فلا ينبغي الاشكال في انه لا تجوز في المادة
كما قد يتوهم بان يراد من المامور به التوطين عليه او فعل مقدماته وفساده واضح
بالرجوع الى الوجدان من انفسنا عند الامر الصوري ثم لو صح هذا التاويل في الامر
التوطيني لم يصح تاويله في الامر الصادر تقية الا ان يلتزم فيها الوجه الاخر بان يراد
منه تقييد بغرض تكون الحكم الواقعي فيها مقتضيا لذلك الغرض بان يريد بقوله اغسل
رجليك لاجل الخوف ممن هو حاضر عند تكلم الامام اغسلهما اذا كنت في حال التقية
ويقوله امسح على الخف حال الضرورة او التقية ونحو ذلك ثم انه لا اشكال في

في حسن القسمين الاولين من اقسام الامر نعم ربما يتامل في وقوع القسم الثاني في الشرع
من جهة عموم ما دل من الايات والاخبار على ان كل مامور به حسن وكل منهي عنه قبيح كما ذكر
في محله واما الثالث من القسم الثاني منه وهو ما كان مصلحة داعية الى نفس الامر فلا ينبغي
الاشكال فيه لان الحاجة قد تدعو اليه بتقية ونحوها ولزوم الاغراء بالجهل انما يصح قبحا
اذا لم يلزم من تركه ما هو اقبح كقتل الامام او نحو ذلك مع ان تدارك الاغراء ممكن غالبا
واما الامر التوطيني فالظاهر ايضا جوازه اذا لم يلزم من الاغراء مفسدة ترجح على المصلحة
الملحوظة في الامر بل لا ينبغي الاشكال فيه وحكي عن بعض اصحابنا المنع عن ذلك محتجا بلزوم
الاغراء بالجهل وفيه انه وان كان قبيحا في نفسه الا انه قد يكون اقل القبيحين وانه لو صح
لاحتمل ذلك في كل امر فلا ينبغي اتيان الامر الحقيقي من وجوب مقدماته وهو مرضي وضعفه
لظهور الامر في الحقيقي فلا يضر احتمال الخلاف مع ان احتماله لا يوجب جواز التقاعد عن
المقدمات فان حصول التوطين يتوقف على فعل جميع ما يجب فعله في الامر الحقيقي وترك
ما يجب تركه وهو واضح هذا هو الكلام في جوازه بمعنى عدم قبحه واما وقوعه فلم نقف
عليه في الاوامر الشرعية نعم ربما يحتمل من ذلك حكاية ذبح اسماعيل على نبينا واله
وعليهم السلام وسياق الكلام فيه يعود ربما يظهر من بعض ان الاوامر الشرعية المتعلقة بجميع
المشروطة بشروط عقلية ونقلية كلها توطينية بالنسبة الى من تبين حين العمل فقده
لبعضها حتى انه ورد في بعض كلماته على نفسه ايرادا حاصله انه يلزم على استعمال الامر
الواحد في الحقيقي والتوطيني وهو غير جائز بناء على مجازية التوطين فاجاب عنه بما هو

لزام امر

بالجملة استعمال اللفظ في الحد المشترك بين المعنيين وانتهى بان الاوامر المشروطة
مختصة بالواجدين وامكان الفاقد الواقعي محكوما في الظاهر لاجل اصالة عدم طرو المانع
ولبناء العقلاء بالبناء على ثبوت التكليف في الواقع لاجل البناء على وجود الشرط فلما تبين
انتفاء الشرط تبين عدم شمول الخطاب لهم واما الامر الاصلي وهو المتعلق واختصاصه
بالواجدين ثم يتوجه عليهم الامر الظاهري لكنه بالنسبة اليهم ليس توطينيا بل حقيقيا لان
المقصود العمل الى مقتضاه الى ان تبين الخلاف ثم الشرط اما شرط الوجود كالطهارة
للصلوة والارادة لمطلق الفعل واما شرط الوجوب كالاستطاعة واما شرط لهما كالتمكن
وشرط الوجوب اما شرط لتعلق الخطاب كالشعور والتميز والبلوغ فقبله لا امر ولو معلقا
واما شرط لنفس الوجوب فهو مناط الوجوب التعليقي وثمرة تعلق الخطاب به قبل الشرط
تظهر في موارد كثيرة اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان محل النزاع انما هو في شرط الوجود
اما في شرط الوجود وشيء منهما لا يصلح جعله محلا للنزاع اما شرط الوجوب فلانه
اما ان يراد من الامر الامر الحقيقي واما ان يراد الصوري وعلى الاول فاما ان يراد من الجواز
في جوازه مع انتفاء الشرط نفس مفاد هذا الوجوب المشروط به فوجوده مناف
لاشتراطه بالشرط المفروض الانتفاء وان اريد منه امر اخر غير هذا المشروط فامكان
ذلك مطلقا فلا ينبغي النزاع وحينئذ هذا التكليف المستفاد من هذا الامر المطلق مع المنتفى
من التكليف المشروط وربما توجه بان النزاع في جواز تحقق التكليف بالفعل في الوقت
الذي ينتفي فيه شرط التكليف فالنزاع في تحقق التكليف قبل زمان انتفاء الشرط قال

قال وتوضيحه انه لا شك في كون انتفاء شرط التكليف مانعا من تعلق التكليف حين
انتفاء الشرط انما الكلام في جواز تعلق التكليف به قبل الزمان الذي ينتفي الشرط فيه اذا
كان الامر عالما والمامور جاهلا سواء كان التكليف قبل مجيء زمان الفعل او قبل مجيء
زمان الذي يقارن بعض اجزاء الفعل فالمنفي الشرط بالنسبة اليه على القول بان يكون
انتفاء شرط التكليف على الوجه المذكور مانع من تعلق التكليف به مطلقا وعلى القول
بالجواز لا يمنع ذلك من تعلق التكليف به قبل ذلك فيسقط عند انتفاء الشرط وحصول
التكليف قبله ثم سقوطه بانتفاء الشرط وعلم المامور بالحال ولو قبله والحاصل انه
لا منافاة بين انتفاء التكليف في الزمان المقارن لانتفاء الشرط وحصول التكليف قبله
ثم سقوطه بانتفاء الشرط والقدر اللازم من انتفاء شرط الوجوب هو الاول والكلام هو
ومحل البحث في المقام هو الثاني وفيه ان الوجوب في زمانه انما هو صفة في الفعل ناشئة من
التكليف السابق تابعة له في التنجز والتعليق فلا يعقل تعلقه في زمانه على شرط يقتضي انتفاؤه
عند انتفائه الا بعد تعلق ذلك التكليف السابق على ذلك الشرط ولا يتصور تنجز التكليف
وتعلق الوجوب الحاصل منه ومن المعلوم انه لا نزاع في توجيه التكليف المعلق الذي هو حاصل
مجرد الخطاب الى المامور الفاقد للشرط حتى مع علمه بذلك انما الكلام النزاع في توجيه التكليف
المنجز عليه ومع ذلك لا يعقل تعلق الوجوب الحاصل منه وان اريد الامر الحقيقي الظاهري
ففيه انه ليس مشروطا بشرط نفسه بل هو مطلق بالنسبة الى الشرط المفروض الانتفاء فان
وجوب الصوم على المرئة ظاهرا الى ان يعلم بتحقق الحيض ليس مشروطا بانتفاء الحيض في الواقع

وان اريد الامر الصوري ففيه انه لا مانع منه عند الامامية عدا شاذ منهم ولا ينافي
استدلالهم على فساده بلزوم التكليف بما لا يطاق فهذا كله ان اريد شرط الوجوب فقط
وان اريد بالشرط شرط الوقوع فقط ففيه ان صحة الامر مع انتفاء شرط الوقوع مما اجمع العدلية
وغيرهم عليها فلا وجه لحمل العدلية ما نفين عن الجواز في المسئلة وتخصيص الجواز بالا شاعرة
وان اريد شرط الوجوب والوجود وهو التمكن من الفعل بالقدرة على مقدماته لتحصيل
العنوان جواز الامر مع علم الامر بانتفاء التمكن منه في وقته وهو الذي ينطبق عليه ادلتهم
وثمراتهم فان اريد الامر الصوري ففيه ما مر من الاجماع على الجواز وان اريد الامر الحقيقي
الظاهري فكذلك وان اريد الحقيقي الواقعي فان اريد سقوط الوجوب بانكشاف
انتفاء الشرط ففيه ما مر وان اريد بقاء الوجوب ففيه مع انه خلاف ما صرح ابن
وانه منافي لفرض اشتراط الوجوب انه من جزئيات التكليف بما لا يطاق ثم ان اريد
من عدم التمكن من المأمور به الاجماع الحاصل من اختياره فان اريد بقاء الامر
فحال الامتناع فهو مبني ما عرفت ضعفه من ان المراد شرط الوقوع وان
على جوازه وان اريد الامر بقائه فالنزاع في صحته وعدمها غير مختص بصورة جهل
المأمور مع انه منافي لثمراتهم وادلتهم ويمكن ان يقال ان النزاع في القسم
من الشرط الراجع الى التمكن العقلي او الشرعي ويكون النزاع في توجه التكليف الحقيقي
ولا ينافي اشتراط الوجوب بمعنى انتفائه عن الفاقد عدم جواز توجه التكليف الى
بناء على ان التكليف قبل الفعل لا يلازم وجوب الفعل في زمانه فيجوز التكليف الحقيقي

الحقيقي اعني طلب نفس الفعل قبل زمان الفعل مع انتفاء وجوبه في زمانه بانتفاء شرطه
فالخطاب العام لقوله تعالى اتموا الصيام شامل على وجه الحقيقة لمن يعلم الله موته
الا انه يسقط عنه الصوم بالموت فان المقبح لذلك اما التكليف بما لا يطاق واما عدم
الفائدة اما الاول فهو انما يكون اذا اراد الفعل في وقته بناء على ان الطلب هو عين
الارادة او يستلزمها او كان الحال الحالا ذاتيا لا يمكن تصوره موجودا في الخارج
او كان التكليف عاريا عن الفائدة المترتبة على سائر التكاليف وهو التعريض للثواب
والابتلاء والموانع كلها منتفية لان الطلب لا يستلزم الارادة عندهم والحال ليس
ذاتيا والفائدة مع جهل المأمور حاصلة ثم الظاهر ان العدلية يجوزون ذلك ويمنعونه
بناء على ان الطلب عين الارادة عندهم تكليفا صوريا لا حقيقيا فحاصل النزاع يرجع الى
ان التكليف بهذا القسم من الممتنع جائز ام لا ولهذا اجاب المجوزون عن استدلال المانعين
بعدم الامكان بانه ان اريد عدم الامكان كون الفعل مما لا يتاتى عادة فهو موجود في المقام
وان اريد مجرد عدم استجماع العلل الشرايط فاشتراط التكليف به اول الدعوى فيجوز
ولو مع علم المأمور الا انه مع المأمور لا يترتب فائدة الابتلاء ٢٢ ٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الظاهر اختصاص محل النزاع في اجتماع الامر والنهي بما اذا تعلق الامر والنهي بعنوانين
كالصلوة والغصب سواء كان عنوان النهي اعم من وجه كقوله صل ولا تغصب او اخص مطلقا
كقوله صل ولا تصل في الصلوة وظاهر بعض اختصاصه بالاول ولا وجه له ظاهرا اما

في ان محل النزاع في اجتماع الامر والنهي ما اذا تعلقا بعنوانين كالصلوة والغصب

اذا كان عنوان النهي حصة من عنوان الامر كقولك صل ولا تصل في مكان كذا فالظاهر
خروجه عن هذا النزاع الا ان يرجع النهي عن الصلوة الى النهي عن عنوان مصاحب لذلك الفرد
من الصلوة كالكون في مكان كذا وعليه ينبغي ان يحمل كلام من قال ان الكراهة في العبادات
كالصلوة في الحمام ما بقيت على معناها المصطلح مانه يراد من كراهتها كراهة الوصف مقارن
لها متحد معها في الوجود والا فالكراهة نفس الحصة لا تجتمع مع وجوب الطبيعة الكراهة
من كلام بعض ان النهي عنه نفس الحصة حيث قال ان متعلق الامر نفس الطبيعة التي يمكن وجودها
في غير الحمام والنهي عنه الذي اختاره المكلف هو الايقاع في الحمام فمتعلق الكراهة في الحقيقة
هو الوصف يعني الهيئة العارضة للفعل باعتبار كون فاعله في هذا المكان على انه لا مانع من
اتصاف ذات الفعل من حيث هي بالوجوب واتصافها من الوصف بالكراهة فقوله لا تصل في
الحمام نهي عن المقيد او عن القيد ودعوى ان العبادة يجب ان يكون راجحة بحيث لا ان
لا يكون فيها جهة مرجوحة ولو كانت قائمة بوصف عارض دعوى لا شاهد عليها انتهى
وقد سبق الخوانساري فيما حكي عنه حيث حكم فيما اذا امر الامر بمطلق الخياطة ونهاه
عن الخياطة في الحرم بانه مطيع عاص قال ولذا قالوا النهي لا يوجب الفساد وكيف كان فهنا
امثلة احدها قوله صل ولا تغصب الثاني قوله صل ولا تغصب في الصلوة الثالث قوله
صل ولا تصل في المكان المغصوب الرابع قوله صل في المسجد ولا تصل في موضع التهمة
الخامس قوله صل وتستعد في موضع التهمة والقدر المتيقن من دخوله تحت النزاع ما
كان من قبيل المثال الاول ولنذكر ادلتهم فيه ثم نتبعه بذكر حكم الامثلة الاخر اما

واما المثال الاول فاختلفوا فيه على قولين ثم بعض المجوزين منع عن ان معنى ان العرف
يفهمون المنافات وتقييد احدهما بالمجوزين وجه الاول ان المانع باعتراف الخصم ليس
الا اجتماع المتضادين اعني الوجوب والتحريم في محل واحد شخصي وهو الصلوة في المكان
المغصوب في المثال المفروض وهو غير لازم لان الفرد المذكور وان كان ممنوعا منه بالمنع
الشرعي الا انه ليس ماذونا بالاذن الشرعي لان الاذن انما تستفاد من الامر المتعلق
بالكلي وهو لا يستلزم الامر بهذه الخصوصية والاذن الشرعي ليس مستفادا الا من الامر
الشرعي والمفروض انتفائه في هذا الفرد الخاص والا لكان وجوبه عينيا اذ لم يحصل
الشارع الا انشاء واحدا ولهذا يقال ان التخيير بين افراد المأمور به عقلي لا شرعي
ثم ان هذا مبني على كون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج اما لو قلنا بعدم وجوده
فالمأمور به ليس الا كل فرد على البدل فكل واحد ماذون بالاذن الشرعي فلا يمكن
اتصافه بالمنع الشرعي ومما ذكرنا تبين انه لا حاجة الى بناء الجواز على كون الامر
لطلب الطبيعة بل لو قلنا انه لطلب الفرد او صح الامر بطلب الفرد ثبت المطلوب لان
الفرد الغير المعين ايضا كلي بل لان المفروض لما كان هو وجود الطبيعة في الخارج كما هو
المطلوب في الحقيقة لان المفروض عدم مدخلية خصوصية معينة في الخارج المطلوب
الخصوصية الغير المعينة لا يعقل مدخليتها في المطلوب بحيث لا يكون الطبيعة لا بشرط مطلوبة
ومورد المصلحة الا بعد ملاحظة تشخصها في ضمن فرد ما وهو ظاهر فالخصوصية مطلقا
غير داخلة في المطلوب فتصريح الامر به محمول اما على مجرد التسامح في التعبير كما لا يفرقون بين

قوله اشترط اللحم وقوله اشتراطها واما على بيان مقدمة الواجب الذي يتحقق في ضمنها وعلى اي
تقدير المتعلق بفرد ما وان اختص بالافراد الغير المحرمة نظرا الى حكم العقل الامر الى الاذن في
جميع مصاديقه الا ان الفرد المحرم لا يخرج عن كونه محصلا لامتثال الطبيعة التي هي المطلوبة
بالاصالة وبه يحصل ما يتوقف على تقدير تعلق الامر بالطبيعة ان الفرد اذا كان مقدمة فيتصف
بالوجوب فلا يجوز اتصافه بالحرمة الثاني انه لو لم يجز الاجتماع لم يقع نظيره فوقوع
نظيره دليل على جوازه نفسه والا لم يكن نظيرا اما وقوع نظيره ففي الموارد التي نهى الشارع
عن بعض افراد العبادة نهيا تنزيهيا كالصلوة في الحمام والصلوة في مواطن الغضب ومواضع
التهمة فان النهي التنزيهي كالتحريمي في مضادته مع الوجوب فاجتماع الاول معه دليل
على جواز اجتماع الثاني فان قلت ان الكراهة في العبادات بمعنى قلة الثواب قلنا اولا
ليس الكلام في لفظ الكراهة بل الكلام في مدلول النهي التنزيهي الذي هو طلب الترك وثانيا
انا ننقل الكلام فيما يقطع فيه بالكراهة الاصطلاحية كالمثال الثاني والثالث فان
فيما يظن خصيصة بكونه بالمعنى الاصطلاحي اذ لا ريب في استحباب تركه اذ كما ان العقل
والنقل تطابقا على طلب ترك الغصب فكذلك تطابقا على طلب ترك المواطن الغضبية
الطلب في الاول الزاميا وفي الثاني تنزيهيا وكذا الكون في مواضع التهمة وثالثا ان قلة الثواب
بنفسها ليس مدلولا للنهي قطعا فلا بد من حمل النهي على الارشاد فقلة الثواب علة للنهي و
يوجب ان يكون كل قليل الثواب منهيا عنه بالنهي الارشادي كما لا افراد الخيرة سواء كان
من جنسه ام من غير جنسه لان هذا المعنى موجود فيه فان العقل حاكم في قليل الثواب

على وجه الارشاد بالعدول الى ما هو افضل منه وكذلك الشرع ولذا لو استتر غلام
لارشدنا بمثل هذا الخطاب الوارد فيما نهي عنه ابتداء ومما ذكرنا يعرف الجواب
عما يقال في توجيه ارادة قلة الثواب في دفع ما اورد على هذا الجواب من كون كل لزوم
مفضول من الافراد مكروها بالنسبة الى الفاضل انه ليس المراد اقلية ثوابها بالنظر
الى غيرها بل المراد كونها اقل ثوابا بالنظر الى ما اعد من الثواب لتلك العبادة في
حد ذاتها فقد يجيء هنا ما يوجب مزيد ثوابها على ذلك كما في الصلوة في المسجد
الجماعة وقد يجيء هنا ما ينقص عنه كالصلوة في الحمام فالغرض اخلاء الفعل عن
المنقصة بان يترك الفعل المشتمل عليها ويأتي بالخالي عنها وتوضيح دفع هذا او
ما ذكرنا من ان المرجوحية وجه لا ينافي رجحانه في حد ذاته فحيث لا يوازي مرجوحية
المكروه رجحان الواجب فغاية الامر ان يحصل هنا نقص في الثواب الواجب لا المراد
من الراجحية والمرجوحية اما كون الفعل مطلوب الفعل ومطلوب الترك واما كونه متعلق
الارادة النفسانية فعلا او تركا واما كونه حسنا ذا مصلحة مرجحة لفعله في نظر العقلا
فان اريد الاول والثاني فيرد انه لا معنى للقول بان مرجوحية المكروه لا توازي رجحان
الطبيعة فان طلب الترك والارادة في اي مرتبة كان من الضعف تضاد طلب الفعل وارادته
في اي مرتبة كان من القوة وان اريد الرجحان والمرجوحية بهذا المعنى الاخير ان
متعلقا بشيء واحد شخصي من جهة على مذهب المجيب وان اريد المعنى الثالث فانه
لا اجتماع نفس الحسن والقبح في شيء واحد الا على القول بذاتيتهما بل المجتمع هي الجهات

لانه انما على ما استدل به المجيب في منع اجتماع الواجب والحرام يرد عليه ان مقتضى الحكمة
النهي عن هذا الفرد لان حسنه متدارك بفرد اخر بخلاف القبح الموجود فيه فانه مع
ان القبح المغلوب في جنب الحسن لا يصير منشأ لنقص الثواب اذ لو اريد بالثواب ما اعد على
نفس الواجب مع قطع النظر عن خصوصية اخرى فلا شك في حصوله باتيان الفرد المكروه
المفروض صحته باعتراف المجيب وان اريد به الثواب المعد لفعل الصلوة مع قطع النظر عن
خصوصية كونها في الحمام او البقعة ان زاد على ثواب امتثال الواجب فغير ان الحسن الموجب
لهذا المقدار الزائد على ثواب الواجب لا بد وان يصير منشأ للامر استحبابا كما ان الحسن الزائد
الموجود في الصلوة في المسجد صار موجبا للامر استحبابا فلا بد ان يكون الصلوة في البيت
مستحبة الا ان يكون الصلوة في الحمام مكروهة وهو ما استفيد في العبادات بانها مكروهة
للغير بمعنى ان المطلوب تركها للتوصل الى الفرد الارجح وحيث ان المتصف بالوجوب
من المقدمة ليس الا المقدمة الموصلة فالفرد الموجود المرجوح في الخارج لا يقع على وجه
مطلوبية الترك لعدم حصول الاتصال بعد لان المفروض استحالة وجود الفرد الاخر بعد
فالفرد المكروه لا يقع في الخارج الا غير متصف بمطلوبية الترك وفيه مع انه يرد عليه الاجوبة
الثلثة المتقدمة ان عدم وقوع الفرد المكروه على صفة النقص والمرجوحية خلاف اتفاق
العلماء ثم انه ربما يجاب عن كراهة العبادات بان المراد كونها مرجوحة بالاضافة الى الفرد الاخر منها م
وهذا لا ينافي رجحانها في نفسها كما ذكره في تمهيد القواعد ويرد عليه بعض ما تقدم
سابقا او جميعه فلاحظ وتأمل وقد اعترض بعض المعاصرين برجوع هذا الجواب الى الجواب

الى الجواب السابق وهو قلة الثواب ثم انه ربما يجاب بعد توجيه الكراهة في العبادات بما تقدم
بان التوجيه غير جار فيما لا بدل له من العبادات المكروهة كالصوم في السفر والتطوع في وقت
الاوقات المكروهة وفيه ان تلك العبادات كما لا يستقيم توجيه الماضين فيها لذلك لا يستقيم
الحكم بكراهتها الاصطلاحية على مذهب المجيبين فان اجتماع الامر العيني والنهي محال اتفاقا
ثم انه كما يقع النقض بالعبادات المكروهة كذلك يقع بالفرد المستحب من الواجب كالصلوة في
المسجد وغيرها مما تعلق الامر الاستحبابي بفرد من الطبيعة الواجبة كالمثال المذكور او
بطبيعة اخرى يتحد معها في الوجود الخارجي كالصلوة في لباس لحاجة لا لتماس مؤمن في
استحباب السجود على تربة كربلا وحكم الشارع باجزاء فرد واحد المستحب والواجب كالغسل
الواحد الجزئي عن الجنابة والجمعة الثالث ان العقلاء يعدون من اتى بالمامور به في ضمن
الفرد المحرم مطيعا كما اذا امر بالخياطة او المشي ونهاه عن الدخول في مكان فخاط الثوب
او مشى في ذلك المكان فحكم العقلاء بالاطاعة واستحقاق المدح على الفرد المامور به و
استحقاق العقاب على مخالفة النهي شاهد على حكم العقل بعدم الامتناع لكن الانصاف
ان هذا الدليل يرجع الى مجرد الدعوى اذ للمانع ان يمنع حكم العقلاء بالاطاعة وكيف
يحكمون بها مع انه عند ارادة ايجاد المامور به نهاه عن ذلك الايجاد فكيف يتحقق الاطاعة
بنفس العصيان وكان من حكم من العرف بالاطاعة يشتبه عليه الامر او يختلط عليه سقوط الامر
بالاطاعة فظنه مطيعا واما النقض بالافراد المستحبة من الواجب فهو ايضا في غير محله
اما اولا فلا انتقاض في ذلك باجتماع التخيير الشرعي مع الاستحباب مع ان التخيير الشرعي لا يجتمع

مع الحرمة اجماعا فعلم ان مغايرة الاستحباب للحرمة والاستدلال على جواز اجتماعهما بجواز
اجتماعهما فاسد واما تفصيلا فنقول اما حكم الشارع باجزاء الفرد الواحد عن الواجب و
المستحب فهو ليس من باب اجتماع الحكمين المتضادين وانما حكم الشارع بسقوط الامرين الا انه امتثال
بفعل الواجب كما قيل باجزاء قضاء الفريضة عن تحية المسجد وكفاية قضاء الصوم في صوم الايام
المسنونة وغسل الجنابة عن الجمعة وغيرها فليس هناك موجود خارجي متصف بالوجوب و
الاستحباب بعد دعواه ليس الا عين المتنازع مع ان الموصوف بالوجوب والموصوف بالاستحباب
اما ان يكونا متحدي المفهوم فيرجع الامر الى استحباب الجادة ما لم يحدث سبب الوجوب فاذا حدث
السبب اتصف الفعل بالوجوب نظير الوضوء فلا يجوز تكرار الفعل لامتثال الواجب والمستحب و
يكون اتصافه بالوجوب والاستحباب في زمانين واما الوجوب الجادة هذه الطبيعة مرة و
استحباب الجادة هامرة اخرى فلا يعقل ح تداخل الواجب والمستحب لان المفروض الكلام في
اتحاد مفهومهما فلا تغاير بينهما الا بالوجود الخارجي فلا يمكن اتحادهما فيه ايضا فاذا اكتفى
الشارع بالمرة الاولى لم يتصف بالاستحباب بل كان سقوط الامر الاستحبابي كما ذكرنا او
متعددين بحسب المفهوم فاما ان يفرضا طبيعتين متباينتين تباينا كليا الا كلا اختلافهما فيهما
في الاثار واما لاختلاف الغاية فكل منهما على سبيل الاستقلال بان غسل الجنابة ما كان
لمحض رفع ذلك الحدث لا غير وغسل الجمعة ايضا ما كان لمحض النظافة في الجمعة ح فلا
التداخل ايضا الا على ما ذكرنا من سقوط الامر الاستحبابي باتيان الواجب واما ان يكونا
متباينين تباينا جزئيا بمعنى جواز اجتماعهما في وجود واحد فنقول ان هذا التغاير

التغاير ليس الا باعتبار النية بان يكون الغسل بقصد التنظيف للجمعة مستحبا سواء نوى معه
شيئا اخر ام لا فيكون الغسل بقصد رفع الجنابة واجبا سواء قصد معه شيئا اخر ام لا فيكون
صورة قصد الامرين مجمعا للعنوانين وح فيمكن ان يقال ان مادة الاجتماع ليست متصفة
بالاستحباب الا انها لما اشتملت على الجهة الموجبة للاستحباب لولا جهة الوجوب تاكد
بذلك مصلحة الوجوب فيكون هذا الفرد ازيد ثوابا لاشتماله على جهة توجب الاستحباب
لولا الوجوب فان جهة الاستحباب لا تعارض جهة الوجوب لان جهة الوجوب توجب المنع من
الترك وجهة الاستحباب لا توجبه لانها توجب الاذن في الترك فاما الجواز الذي يقال
انه يوجب الاذن في الترك ولذا فرق ح الاستحباب الذاتي كالاباحة الذاتية بالوجوب
العرضي ومن هنا يعلم الجواب عن النقض بمثل الصلوة في مكان خاص كالمساجد فانا
نمنع اتصافه بالاستحباب وانما هو واجد لمصلحة المستحب فيتاكد بذلك مصلحة الوجوب ويصير
اختيار هذا الفرد موجبا للثواب الزائد واما الصلوة في المسجد فان ورد استحبابها على
غير وجه الامر فلا مانع من حمله على كونه افضل الفردين وليس هنا استحباب مصطلح
ينافي الوجوب وان ورد على وجه الامر فاما ان يحمل الامر على الارشاد لبيان زيادة الفضيلة
فلا استحباب وانما هي هداية الى الفرد الاكمل من افراد الواجب والفرق بينها وبين الصلوة
في البيت مع انها ايضا اكمل من الصلوة في الحمام ولا استحباب لها ان الصلوة في المسجد
مشتملة على عنوان مستحب لولا اتحاده مع الواجب في الوجود نظير ما سمعته في مجمع عنوانين
يكون بينهما عموم من وجه كالصلوة في الحمام مشتملة على عنوان مكروه لولا رجحان الفعل المتحد معه

في الوجود فالمراد بالافراد المستحبة ما انضم اليها عنوانات موجبة للاستحباب لو لم تتحد
مع الواجب في الوجود الخارجي ومعنى استحبابها وجود عنوان المستحب فيها المقتضي لاستحبابها
لولا اتحادها مع العنوان المقتضي لعدم جواز الترك لا الى بدل ومما ذكرنا يعلم الحال في
العبادة المكروهة واما العبادة الغير الجامعة لعنوان متصف بالاستحباب او الكراهة لو خلي
وطبعه كالصلوة بالبيت فهو لا يتصف باحدهما وحيث انها معنونة بعنوانات خالية عن الراجحية
والمرجوحية صح اتصافها بالاباحة بمعنى ان عنواناتها المتصادقة معها مباحة نظير اتصافها
بالاستحباب والكراهة هذا فيما له بدل واما ما لا بدل له من العبادات المكروهة فان لم يقم دليل
على صحتها حكم بكون النهي ارشاديا لادراك مصلحة بعنوان مجامع مع تركها اعظم من
نفس العبادة ولا ينافي ذلك رجحان العبادة لعدم المانع من اتصاف الامرين المتضادين بالا
ستحباب بل جل المستحبات متضادات فالمكلف في كل زمان مخير في اتيان ايهما شاء نعم لو كان
بعضها افضل استحب ترجيحه لكن لو عدل عنه الى المفضول وقع مستحبا ولا ينافي ذلك ما
تقدم منا من ان مزاحمة الواجب الاهم لغير الاهم يوجب عدم وقوع غير الاهم لو اوجد لان
الاهمية هناك يعني في الواجبين ملزمة وهنا مرجحة بمعنى انها حاكمة حكما وضعيا بافضلية
الاهم ومزيته على غيره ولا يحدث منها طلب تعييني ندبي للاهم حتى يمنع بقاء طلب غيره الا على
من جوز طلب احد الضدين على تقدير المعصية بالاخر واما ان يحمل الامر فيها على الاستحباب و
الطلب الغير البالغ حد الالزام من حيث ملاحظة الشارع تخيير المكلف وترخيصه في الامتثال
بين هذا الفرد وتركه الجامع لفعل البدل لا بملاحظة تخييره بين فعل هذا الشيء وتركه

وتركه راسا لان هذا التخيير قد ارتفع بثبوت الوجوب التخييري وتوضيح ذلك ان الامر قد يلاحظ
المكلف من حيث انه مختار في فعل شيء وتركه المطلق فيكلفه الزاما او ندبا بترجيح الفعل على تركه
المطلق فيصير واجبا عينيا او مستحبا كذلك وقد يلاحظه من حيث انه مختار في فعل امور متعددة وتركها
راسا فيامره وجوبا او استحبابا بترجيح فعلها على تركها على سبيل التخيير فيها فيكون مجوزا بالنسبة
الى ترك الجميع وباقيا على اختياره والعمل بمقتضى هواه ودواعيه النفسانية بالنسبة الى ترجيح
بعضها على بعض ثم قد يعرضه بملاحظة هذا الاختيار طلب ترجيح بعضها على بعض على وجه
الالزام اذ الطلب على وجه الالزام يخرج الفرد الاخر عن الجواز فالاستحباب العيني على هذا
عارض لبعض تلك الامور من حيث جواز فعلها وتركها الناشي عن الوجوب التخييري والحاصل ان
التضاد بين الوجوب والاستحباب باعتبار كون الطلب في احدهما على وجه يمنع من الخلاف وفي الاخر
على وجه لا يمنع منه فاذا فرض ان الخلاف الممنوع منه في الواجب هو تركه فح ترك بلا بدل فان
طلب الفعل على وجه لا يمنع من هذا الخلاف فهو مستحيل الاجتماع مع الطلب الاول واما طلب
الفعل على وجه لا يمنع من تركه الى بدل فهذا لا ينافي الوجوب فالوجوب عارض له بالاضافة الى
تركه لا الى بدل والاستحباب عارض له بالاضافة الى تركه الى بدل ولا تضاد بينهما لان الوجوب التخييري
ماخوذ فيه جواز الفعل والترك الى البدل وهذا الجواز قد يكون في ضمن الطلب وتاكده
في ضمن الرخصة على وجه تساوي الطرفين فالوجوب باعتبار الترك المتصف بعدم الجواز وهو
الترك لا الى بدل والاستحباب باعتبار الترك المتصف بالجواز وهو الترك الى البدل ومن هنا
يعلم عدم جواز اجتماع الوجوب التخييري مع الحرمة لانها تضاد الجواز الفعل الماخوذ في الواجب

التخيير والحاصل ان مضادة الاستحباب مع الوجوب لمكان ان حيث ان الطلب على وجه المنع من الترك
يضاد الطلب على وجه عدم المنع منه وكذا الواجب التخييري غير ممنوع الترك فلا يجتمع
مع الاستحباب واما مضادة الحرمة للوجوب فهي باعتبار ان الطلب طلب الفعل باي وجه كان يضاد
الترك فلا يجتمع الحرمة مع الوجوب التخييري ومن هنا علم ان الكراهة المصطلحة لا تجتمع مع الوجوب
التخييري ايضا الا ان يكون النهي ارشاديا الى انه طريق التخيير منقصة عن ساير افراد الواجب
التخييري في الوجود كما تقدم في الفرد المكروه من العبادة واما الجواب عن الوجه الاول فبان
المانع وهو ان الامر بايجاد الطبيعة وان لم يكن امرا بالفرد المحرم ولا اذنا فيه حتى يضاد المنع
الثابت بالنهي الا انه يستلزمه عقلا لان ايجاد الفرد الذي هو عين ايجاد الطبيعة لا بد ان
يكون ماذونا فيه من قبل الامر اذ لا يعقل الامر مع عدم الاذن فيما يسمى امتثالا في العقل بحكم
بعد الامر بالطبيعة مع فرض اطلاقها وعدم تقييدها في نظر الامر بفرد خاص تخيير المكلف في
امتثال الطبيعة بين الايجادات فكل منها ماذون فيه بحكم العقل بل وكلام الامر وهو مستقل
برضا الامر بكل منها ولو من حيث كونه مصداقا للمامور به والرضا به ولو من حيثية الكون
يضاد بل يناقض المنع عنه وعدم الرضا به ولو من حيث كونه مصداقا للمنهي عنه اذ لا يعتبر في تحقق
اجتماع الضدين كونه من حيثية واحدة فان هذا الحال اخرى غير اصل الاجتماع والحاصل
ان الوجوب المتعلق بالطبيعة وان لم يعرض للفرد الخاص الا انه قد عرض له بواسطة رضا
من الامر به ينافي عدم الرضا به بل يناقضه وقد يقرر المانع بوجوه اخر احدها ان متعلق الوجوب
والتحريم هو ايجاد الفعل وترك ايجاده والطبيعة من المفروض محالا ان يجب الوجود في

الوجود في المقام فيتحد متعلق الوجوب والتحريم فيلزم اجتماع الضدين وفيه انه لا
يلزم من تعلق الوجوب والتحريم بالطبيعتين اجتماعهما في مجمع تلك الطبيعتين كيف ولو
كان كذلك للزم اجتماع وجوب التعيين والتخيير في مادة الاجتماع فالحكم المتعلق بالطبيعة
هو الوجوب التعييني لا يسري الى الفرد الخاص قطعا فالكلام في انه هل يلزم من اجتماع
وجوب الطبيعة تعيينا اذن في حصول كل فرد يضاد المنع عنه ام لا فالمهم اثبات دلالة الامر
الطبيعة المطلقة على الرضا بكل ما لا يعد امتثالا لها الثاني ان الاحكام الشرعية انما تتعلق
بالطبايع من حيث وجودها في ضمن افرادها فالحكم على الماهية انما يرجع الى الحكم على
افرادها كما نصوا عليه في تقرير دليل الحكمة لارجاع المفرد المحلى باللام الى العموم فصرحوا
بان الطبيعة من حيث هي لا يصح ان يراد من المفرد المعرف اذا تعلق به احد الاحكام في الشرع كيف و
من المقرر ان القضية الطبيعية غير معتبرة في شيء من العلوم اذ المقصود من المعرفة حال الموجود او يوجد
في الخارج ولا يستفاد من القضية الطبيعية حال الطبيعة في الخارج اصلا ولو على سبيل الجزئية ولذا
لم يتوهم احد ارجاع قضية الطبيعة الى الجزئية كما ارجعوا المهملة اليها وليس المقصود وذلك
تعلق الحكم بالافراد ابتداء بل المدعى تعلق الحكم بالطبيعة من حيث حصولها في ضمن الافراد
كما في تعريف البيع في نحو قولك البيع حلال فان المراد به تعريف الطبيعة على ما هو ظاهر اللفظ
لكن لا من حيث هي بل من حيث حصولها في ضمن الافراد وانما يتعلق الحكم المذكور بها من تلك الجهة
فهو في الحقيقة قضية مهملة الا انه في الحقيقة يرجع الى العموم بدليل الحكمة وليس المراد بتعريف
الجنس في الغالب الا ذلك دون ما يكون المراد به تعريف نفس الطبيعة من حيث هي كما في القضية الطبيعية

وكذلك الحال في المثنى فان ذلك لا يفيد الا الحكم على تلك الجهة من غير ان ينفي حكم الافراد الا ان
ذلك غير معتد وان حصل الاطلاقات العرفية ايضا بل الملحوظ عندهم في الغالب ثبوت حكم الافراد اذا
تمهد ذلك فنقول ان كلا من المهيتين المفروضتين ان تعلق به الامر والنهي من حيث هي من دون
ملاحظة الافراد كلا او بعضا امكن القول في مادة الاجتماع بحصول الامتثال من جهة والعصيان من جهة
اخرى الا ان تعلق الامر بالطبيعة من حيث حصولها في ضمن الافراد على العموم البدلي وتعلق النهي
من حيث حصولها في ضمن الافراد على سبيل العموم الاستغراقي يلزم ان يكون ذلك الفرد الواحد
مطلوبا فعله وتركه مطلوبا معا وفيه انه ان اريد ان الحكم متعلق ابتداء بالافراد على سبيل
البدلية او الشمول فهو ممنوع وقد اعترف به المستدل فصرح بقوله وليس المقصود من ذلك تعلق الحكم
بالفرد ابتداء وان اريد تعلقه بها بحسب المال الى المرجع حيث ان الحكم متعلق بالطبيعة باعتبار
حصولها في ضمن الافراد كما يدل عليه ظاهر قوله الحكم على الطبيعة انما يرجع على الحكم الى افرادها
فهو ايضا ممنوع اذ لا يلزم عقلا من تعلق الوجوب بالطبيعة تعلقه بالفرد اصلا بل لو كان كذلك
لكان كل فرد واجبا عينيا وتوهم ان الواجب العيني هو فرد ما لا كل فرد مدفوع بان الحكم على
فرد ما باعتبار تحققه في الخارج يرجع الامر بالاخرة الى تعلق الوجوب بالافراد الخارجية واما ما ذكروا الوجوب باعتبار
في تقرير دليل الحكمة ففيه انه لم يظهر كونه من كلام القائلين بتعلق الاحكام بالطبايع انما
ذكروا ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالطبيعة انما هي لثبوتها لافرادها كلا او بعضا
ابتداء او على وجه السراية مثل قوله احل الله البيع وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء
ونحو ذلك ليرجع ثبوت الحكم للطبيعة الى ثبوته لجميع افرادها على وجه الاستغراق واما الحكم

الحكم الطلبي مثل الوجوب والندب فهو انما يتعلق بالطبيعة ابتداء بمقتضى ظاهر اللفظ والعرف
الحكم بحسب ولا ادى الى الخارج جاعلا الى ثبوت الحكم للافراد ولا يعقل سرايته منها اليها نعم يلزم من
ثبوت ذلك الحكم اعني الوجوب العيني للطبيعة حكم اخر بحكم العقل وهو تخيير المكلف في الامتثال
باتيان اي فرد شاء لصدق الطبيعة عليه واما ما ذكر من ان القضايا الطبيعية غير معتبرة في العلوم
فلا ربط له بما نحن فيه اما اولا فلان المراد من تلك القضايا ما هي بانضمام اثبات المحمول للموضوع
لا اثبات حكم الموضوع فان مثل الامر والنهي ليس من القضايا في اصطلاحهم قطعا واما ثانيا
فلان معنى عدم اعتبارها في العلوم انها لا تنفع في الاقيسة الموصلة الى النتايج لا انها لا تنفع
في مقام اصلا واما ثالثا فلان عدم نفعها في الاقيسة على ما ذكره بعضهم انما هو لسكوتها عن
حال الموجودات الخارجية وح فاذا كان انشاء حكم للطبيعة ينفع في معرفة احكام جميع افرادها
الخارجية فكيف لا يعتبر مثل هذه القضية الطبيعية والحاصل ان جميع الاحكام الشرعية وضعت
لافادة احوال الموجودات الخارجية وما من حكم على طبيعة الا وفيه معرفة احوال افرادها الموجودة
في الخارج لكن الحكم قد يسري من الطبيعة الى كل فرد كما يسري الحلاوة الثابتة للتمر في قولنا التمر حلو
الى كل من افراده وقد لا يكون كذلك كما في طلب الطبيعة وجوبا او ندبا فانه لا يسري الى كل فرد نعم
يفهم منه احوال الافراد من حيث كونها مرضية للطالب ومحصلة للمطلوب ثم ان احكام السارية
الى الافراد قد يكون سارية بالفعل كما في النجاسة والطهارة الثابتتين لطبيعي الكلب والغنم
وقد يكون قابلة للسراية بمعنى ان الطبيعة لو خليت ونفسها كانت متصفة بهذه الصفة ايضا
وحيث كما في الحكم على المباحات بالاباحة فان الاباحة سارية الى الافراد من حيث الذات فلا ينافي

عوض الحرمة لها لاجل عارض بحيث لا يبقى الاباحة الفعلية وهذا القسم اشبه شيء بقولنا الرجل خير من المرأة

والمرأة ونحو هذه القضية غير داخلة في القضايا الطبيعية عندهم لان المراد بها اما تفضيل البالغ

نوع والحيوان جنس واما حكم على الطبيعة مع قطع النظر عن الوجود الذهني او الخارجي وقد يحتج لا

متناع اجتماع الامر والنهي بان الاوامر والنواهي مبتنية على المصالح والمفاسد فلا يجتمعان في شيء

الا مع اجتماع المصلحة والمفسدة فيه واذا اجتمعا فاما ان يغلب احدهما فاللازم تحقق مقتضاه واما

متساويان فيكون الفعل مباحا وفيه مع ابتنائه على مذهب العدلية فلا يتفرع على الاشاعرة وعلى

ان الامر والنهي يتوقفان على المصلحة والمفسدة المترتبتين في المامور به والمنهي عنه ولا يكفي وجود

المصلحة في نفس الامر والنهي كما تراه بعض العدلية وليس ببعيد كل البعيد انه لا باس بالتزام اجتماع المصلحة

والمفسدة في مادة الاجتماع اما مع غلبة جهة المفسدة فلا يلزم من ذلك الا قبح الامر بخصوص مادة

الاجتماع واما الامر بالكلي الواجد لتلك المصلحة فلا قبح فيه ودعوى انه يجب على الامر ان يخص

الامر بالطبيعة المقيدة بكونها في ضمن غير الفرد المحرم ممنوعة واما لا مع غلبة جهة المفسدة فيكون

الفرد المحرم مشتملا على مفسدة لكن لو دار الامر بينها وبين فوات مصلحة الوقت فقدم ارتكاب

تلك المفسدة لاجل ان تلك المصلحة في جوهر الفرد المحرم بالنسبة الى الامر والنهي عنه للتحرز عن

تلك المفسدة مع احراز تلك المصلحة بالفرد الاخر ثم ان مقتضى الاستدلال بهذا الوجه دوران

الامتناع مدار اجتماع المصلحة والمفسدة ولو لم يكن هنا نهي فعلي فلو ارتفع النهي الفعلي لجهل

او نسيان لم يرتفع الامتناع بناء على عدم تغير المصلحة والمفسدة بمجرد الجهل بالحكم بسيطا او مركبا كان

او بمجرد نسيانه او نسيان الموضوع وان لم يوجب الخطاب البرح لكونه معذورا مع ان الظاهر من

كلمات المانعين اختصاص المنع بصورة وجود النهي فعلا توضيح المطلب ان امتناع الاجتماع لاجل

ان يناط بامور ثلثة احدها اجتماع المصلحة والمفسدة والحسن والقبح في شيء واحد فيكون الوجه

في عدم اجتماع وجوب الصلوة مع حرمة الغصب حسن الصلوة وقبح الغصب واللازم من هذا امتناع

الاجتماع ولو لم يكن هنا تحريم فعلي كما في حق الصبي القريب من البلوغ بشهر او انقص بناء على

استقلال العقل بقبح الظلم منه وان لم يحرم عليه شرعا بناء على ما ذهب اليه بعض من ان قبح

الفعل الحسن لا يوجب الامر والنهي الثاني اجتماع طلب الفعل الصادر من الامر بالنسبة الى الطبيعة

المطلقة مع طلب الترك الصادر منه بالطبيعة اخرى متصادقة مع الاولى في الجملة واللازم

امتناع الاجتماع اينما وجد الحكم الواقعي وهو الطلب الصادر من الامر وان جهله المكلف

بسيطا او مركبا لعذر او لا اله او تسبيبك لان ارتفاع تنجز الحكم لا يوجب ارتفاع الحكم

الواقعي ولهذا اتفقت الامامية على عدم تبدل الحكم الواقعي الاولي بالاجتهاد بل اتفق

الكل على عدم تبدل الحكم بالجهل المركب او النسيان وانما صاحب العذر يعذر في الخطاء من اجل

في ترك العمل على مقتضاه فاذا فرضنا ان الارتماس حرام على الصائم وادى اجتهاد المجتهد

الى عدم حرمته او نسيه ناس او جهل به جاهل المقصر فارتمس في غسل الجنابة لم يكن هذا

الغسل صحيحا في نفس الامر ووجب اعادته عند انكشاف الحرمة والعلم بخطاء السابق الثالث

اجتماع الاطاعة والمعصية بان يكون الحال بحيث تحقق الاطاعة والمعصية في وجود واحد

فاذا انتفت المعصية ولو لعذر فلا مانع عن تحقق الاطاعة بالمامور به وان بقي التحريم

الواقعي وكان هذا اوفق بقضايا المانعين ثم يمكن ان يستعملهم انه اذا لم يكن عليه مانع

من اجتماع طلبي الفعل والترك في الواقع فيجوز ان يتحقق اطاعة الامر بغسل الجنابة بالارتماس في

عند الشارع واضافه لم يتبدل حكمه بالنسيان وانما الناسي غير مؤاخذ فاي مانع من تحقق اطاعته بلا

ارتماس حال علمه وصف كونه معصية فتامل

بسم الله الرحمن الرحيم

في بيان معنى الكراهة والاستحباب والاباحة في العبادات

لا ريب في ثبوت العبادات المكروهة بين العبادات ولا ريب ايضا والاختلاف في صحتها ومحصل الاشكال

المشهور في اجتماع طلب الفعل الذي هو لازم صحة العبادة مع طلب تركها الذي هو مفاد الكراهة

التي هي احد احكام الخمسة المتضادة وقد دفع الاشكال بوجوه الاول ما اشتهر بينهم من ان

المراد بالكراهة قلة الثواب فمعنى كراهة الصلوة في الحمام كونها اقل ثوابا من الصلوة في مكان

اخر واورد عليه بان اللازم حينئذ اتصاف اغلب افراد الصلوة بالكراهة نظرا الى كونها

اقل ثوابا من الفرد الاعلى وقد اشتهر دفع هذا الايراد بان المراد ليس كونها اقل ثوابا

بالنسبة الى غيرها بل المقصود كونها اقل ثوابا بالنظر الى ما اعد لتلك الطبيعة في حد ذاتها

فقد يجيء منها ما يوجب مزيد ثوابها على ذلك كما في الصلوة في المسجد والجماعة ونحوهما

وقد يجيء ما ينقص منه كالصلوة في الحمام والمباح ما لا يكون فيه زيادة ولا نقيصة كالصلوة

في البيت ورجحان الفعل مع عدم المنع من النقيض كرجحيته كذلك ومساواته لا ينافي مرجوحية الوجوه

وجوز الفعل ورجحان فعل على تركه ورجحانا مانعا من النقيض اقول هذا الجواب وان اشتهر الا

انه لا يخلو عن نظر لما اولا فلان المراد بالعبادة في حد ذاتها الواحد لها ثواب ان كان هو

هو القدر المشترك بين جميع الافراد التي منها الفرد المكروه فلا ريب ان المعد له من الثواب

هو المقدار الاقل الموجود في ضمن الجميع اذ المعد له هو الفرد المكروه نحو الصلوة في البيت

لم يعد للقدر المشترك بل بصنف خاص منه ودعوى انه حينئذ معد لهذا الفرد المكروه من حيث

تحقق الطبيعة في ضمنه الا ان الخصوصية اوجبت نقصا فيه مدفوعة بان مرجع ذلك الى تخصيص

الثواب بالخالي عن تلك الخصوصية فيكون المعد للقدر المشترك هو الاقل الموجود في الكل لان

الصفة اللاحقة للقدر المشترك لا بد ان توجد في كل فرد منه واضعف من ذلك دعوى استناد

النقص الحاصل في ثواب القدر المشترك بجهة حاصلة في الخصوصية اوجبت نقص الثواب وذلك

لان الخصوصية بنفسها كالزمان والمكان والحال ونحوها لا يكون محلا للمرجوحية لا منافاة بينهما

الطبيعة وليست من الامور المستقلة اللهم الا ان تلتزم بان المرجوحية لخصوصية نشأت من اتحاد

طبيعة اخرى مرجوحة مع طبيعة العبادة في الوجود فيكون النقص الحاصل في هذا الفرد حاصلا

من مزاحمة العبادة لها وفيه ان ذلك لا يوجب نقص الثواب على امتثال الامر بتلك

العبادة الا اذا قلنا بما يشبه الاحباط وانه اذا امتثل المكلف امرا وخالف نهيا فلا يثبت

له من الثواب الا المقدار الباقي بعد معارضته مع جزاء مخالفة ذلك النهي وما ذكرنا بظهور

ما في دفع اصل الايراد من ان قلة الثواب بعدما يخاصها اذا بلغت العبادة نهي عنها الشارع

فهو كما ترى شرع انه بلغ معتدا اعتبار قلة الثواب فليس كل قليل الثواب مما يخصه عند

ضرورة انا نتكلم في منشا قلة الثواب فنقول منشأه قلته ان كان نفس الخصوصية كالزمان والمكان

والحال فهذه بانفسها لا يصير منشأ للنقص عن اصل الطبيعة بل لا بد ان يلتزم ان ثواب الطبيعة

في حد ذاتها هذا المقدار فما عداه من الافراد فيها ثواب زايد وهذا لا يقتضي النهي عن هذا الفرد
وانما يقتضي طلب ساير الافراد ودعوى كون ترك هذا مقدمة لها فيطلب من باب المقدمة يوجب جميع
اصل الاولى وان ترك كل مفضول مقدمة لوجود الفاضل وان كان منشأ قلة الثواب طبيعة اخرى
مرجوحة انضمت الى طبيعة العبادة ففيه ما عرفت من ان ذلك لا يوجب نقص الثواب على امتثال الطبيعة
فان الامتثال علة تامة للثواب بمجرده فالقلة لمنهي اخرى لا يوجب تقليل الثواب واما ثانيا فلان
المراد بالنهي عدم الكراهة المصطلحة لا ينبغي ان يكون الا الارشاد فان كان هذا الامر ارشادا على تقديره
مطابقا للامر الارشادي المتعلق بالمقدمات ضرورة انه متحقق في كل مفضول بالنسبة الى الفرد الفاضل
فكل مفضول مطلوب تركه عقلا من باب الارشاد للتوصل الى الفاضل وان اريد الطلب
الشرعي المقدمي فيرجع الى طلب الترك ويتكلم فيه كما صرح الوجه من ان اللازم من ذلك
ما عدا هذا الفرد ولا يلتزم به احد وان كان يلتزم ان ترك هذا الفرد ايضا منهي عنه
او ارشاده مستحب في النحو استحباب المقدمة وعدم استحبابها واما ثالثا فلانه لا يتأتى
الجواب فيما اذا لم يمكن للعبادة فرد اخر غير مكروه فان طلب ترك هذا الفرد ان كان للارشاد
لكونه مقدمة لفعل ساير الامور المطلوبة المتوقفة على تركه كما في الصوم اذا فرض انه لم يلبس
مستحب اخر يتوقف على الافطار فاللازم تقييد بغير هذه الصورة مع انهم لا يلتزمون به بل ربما
افرط بعضهم فاثبت الكراهة للفرد مع انحصار الواجب فيه كما اختاره الشهيد الثاني في الوضوء
بالماء المشمس اذا انحصر الماء او وجب الوضوء به عينا فحمل بعد زوال الكراهة احتمالا ثم تكلف
هذا مع حمل مكروه العبادة مطلوب الترك ارشادا الا ان يقال انا نلتزم ان ترك المكروه

هذا الفرد يتضمن اولا انه دعا للمكلف مطلوب يتوقف ترك ...

المكروه الذي لا بدل له متضمن وانما المفهوم كلي عند الشارع وان كان الامر فيه كاصل
الافطار مثلا في الزمان الذي يكره فيه الصوم فاذا ترك المكلف ذلك المكروه امتثالا لنهي الشارع
فكانه قصد الامتثال بذلك المفهوم الكلي المجهول فهو بدل افضل من هذا المكروه ويمكن الجواب
ثانيا بان الفرد المكروه كما انه يشارك لساير الافراد في اصل الذات كذلك يشارك
لها في مقدار خاص من المحبوبية التي يوجب ثوابا خاصا على العمل المشترك الا ان الخصوصية
الناشية عن اتحاده بمفهوم مرجوح مع بعض الافراد يوجب نقصا في مقدار ثواب الطبيعة لان
مقدار الثواب يختلف باختلاف المحبوبية ولما كانت محبوبية الطبيعة في الفرد المكروه مشوبة
بمرجوحية المفهوم المتحد معه في الوجود كان ثواب هذا الفرد من الطبيعة اقل من ثواب الفرد الذي
خلى عن اتحاده بمفهوم مرجوح ولا يلزم من ذلك القول بما يشبه مذهب اهل الاحباط لان
ذلك انما هو في الاعمال المتعددة من حيث الوجود المتعدد من حيث التكليف ومن حيث الجزاء
واما العمل الواحد فلا اشكال عقلا وشرعا في انه يلاحظ في مقدار الاثابة عليه جميع
جهاته وجميع المفاهيم الصادقة عليه فيرجع في حصر العبادات المكروهة فيما كان النهي عنه لوصف
خارج متحد معه في الوجود كما انه من هذا القبيل فيحكم بصحة العبادة وما كان ظاهره خلاف
ذلك بان كان ظاهره تعلق النهي بالذات او بالجزء فان دل الدليل على صحته يستكشف
بهذا عن رجوع النهي فيها الى وصف مفارق في الحد متحد معه في الوجود والا فيحكم بمقتضى الفهم
بتقييد الامر المستلزم للبطلان هذا في العبادات الواجبة واما المستحبة فلا يمكن الجزم فيها
بالصحة وان كان النهي متعلقا بمفهوم متحد معها الا ان نظر رجحان محبوبية العبادة على مرجوحية

مطلوبية

المفهوم المتحد معها فلعل الامر بالعكس ولعلهما متساويان الا اذا انعقد الاجماع على الصحة و
مما ذكر يظهر ان انحصار فرد العبادة في المكروه وصيرورته واجبا عينيا لا يخرجه عن الكراهة
بهذا المعنى وفاقا لما عن الشهيد الثاني رحمه فدفع الخبث غاية الامر ان هذا الفرد يجب
مع وجه محبوبيته بجهة ذلك المفهوم المرجوح صار معينا حيث انه لا يوجد غيره وليس فهم
المرجوحية منحصرا في النهي الفعلي حتى يقال انه يجب انتفاؤه في صورة الانحصار فلا دليل على المرجوحية
لان شئت واردت مع حكم الانحصار فان المفروض انتفاء النهي ومع ذلك فقول لا يجوز المرجوحية
المزاحمة لمحبوبية العبادة والوجوب ان المرجوحية وان كانت تستفاد من النهي الا ان دفعها لما
كان مرجحا انه لم يكف فيه هذا المقدار من المرجوحية المغلوبة بمحبوبية العبادة لا يرتفع معه
المرجوحية اصلا فانتفاؤه لا يوجب انتفاء المرجوحية لكن هذا كله مبني على كون الحسن والقبح
اللذين ينشأ عنهما الراجحية والمرجوحية للطبائع بذاتها واما اذا لم يتصف الفعل بهما الا بعد
ملاحظة جميع الوجوه والاعتبارات فليس الحسن الواحد بعد ملاحظة جميع خصوصياته الا حسنا
لا قبح فيه او بالعكس فنقص الثواب لا يكون الا بنقص افراد في الثواب الا باشتراكه
ثواب الطبيعة وما ذكرنا يعلم ان النهي محمول على الارشاد وبيان نقص الفعل عما هو عليه لو خلى
وطبعه وليس طلب تركه مقدمة للفرد الاخر حتى يتحقق هذا المعنى في كل مفضول بالنسبة الى الافضل
نهي نفسي ارشادي ومنه يعلم عدم صحة النقض بالفرد الفاقد لجهات اصل العبادة الا المقدمة
لفعل ضد الا ارجح منه والا فلا نقص في اصل الفعل وهذا النهي المقدمي لا يحتاج اليه بعد
وجود الامر بنفس الافضل المستلزم لطلب ترك المفضول مقدمة لكن المطلوب تركه مقدمة

ليس مكروها في العبادات ولا في غيرها الا ان المكروه ثم ما كان فيه منقصة في مقام التعبد كما
في العبادات او في مقام اصل الفعل كما في غيرها واما ما ادى فعله الى تفويت منفعة فلا يسمى
مكروها وان كان نظيره في مطلوبية الترك حتما يسمى حراما واما الجواب عن وجه طلب الترك
فيما لا بدل له فقد علم مما ذكرناه اخيرا في ذيل الوجه الثالث ٢٢٢٢٢٢٢٢٢٢٢

في اشتراط التكليف بالامكان

فائدة الامكان شرط في التكليف عند العدلية بعنوان الممتنع لغير الارادة لا يتعلق به طلب
للادلة العقلية والنقلية وما ورد من ان من كذب في رؤياه كلفه الله يوم القيمة ان يعقد شعيرة
وما هو بعاقده ومن صور صورة حيوان كلفه الله ان ينفخ فيه وما هو بنافخ مما اول بارادة
التعجيز واما الممتنع بالارادة فقد اختلف فيه والتحقيق ان الممتنع بالارادة انما يتعلق به التكليف
قبل الامتناع وبالامتناع يحصل المعصية او لا معنى للمعصية الا صيرورة المامور به ممتنعا
اذ مع بقائه على صفة الامكان لا يسقط التكليف ولا يتحقق المعصية نعم حال الامتناع
يستحيل تعلق التكليف به على ان يراد ضد حال الامتناع نعم يمكن تعلق التكليف به على
معنى ارادة ايجاب الفعل بعد زمان الامتناع فلو فرض استمرار الامتناع لمن القى نفسه من
السطح فلا يجوز تكليفه بعدم الهوي حال الهوي لان ما دل على قبح التكليف في الممتنع
لغير الارادة جار هنا على ما يتخيل من ان قبح العقاب المحقق هنا الذي يتحقق هنا ويدفعه
ان غير القبيح هو عقاب الشخص على الامر الممتنع لكونه مخالفة للتكليف المتعلق به قبل الامتناع
لا المتعلق به حالة ما هو من قبح طلب الممتنع منه وربما يؤيد ذلك ايضا بانه لو صح تعلق
التكليف باتيانه مع فرض كونه ممتنعا لم يتحقق عصيان اذ المفروض على ان امتناع الفعل

انقطاع التكليف فيجب قضاؤه مع الامتناع فمن لم يصل الى الغروب فامتنع عليه الصلوة قبل
الغروب لم يمتنع ان يبقى عليه التكليف بها وفيه انها مغالطة لان القائل بجواز التكليف
انما يقول بها دام الامتناع لاجل الارادة اما اذا لم يتحقق الامتناع الذاتي لفعل الصلوة الواقعة
قبل الغروب فيما بعد الغروب فالتكليف بها يرتفع اتفاقا فالمعيار هو الامتناع انا كالجث
لو تحقق الارادة فيما قبل الامتناع لوقع الفعل في هذا الزمان كما في خطاب الهاوي من السطح
بقوله لا اترك فانه لو لم يلق نفسه او لم التمكن من ترك النزول في هذا الزمان

صح صح صح

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين
ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين اذا توجه امران من آمر واحد الى مامور
واحد فان تعلقا بمفهومين متباينين كليا فلا اشكال في تعدد التكليف وتعدد امتثاله
وان تعلقا بمفهوم واحد او بمفهومين متصادقين في الجملة فلهما صور لان الامرين اما ان
يكونا متعاقبين او مترافقين وايضا اما ان يكونا تأسيسين او تأكيدين او مختلفين وايضا
فاما ان يكون احدهما معطوفا على الآخر ام لا وايضا فاما ان يكون الثاني معرفا مع تنكير
الاول واما ان لا يكون كذلك وايضا فاما ان يكون الامران مسببين بالسبب كما في ان تكلمت
فاسجد سجدتي السهو وان زدت او نقصت فاسجد سجدتي السهو واما ان يكونا مذيلين
بغاية مثل ركعتين للتحية وصل ركعتين للزيارة واما ان يكونا مجردين عن السبب والغاية

او غيره ولا يقدح في هذا الظن اشتمال السند الخبر على الضعيف والكاذب والمجهول لانا نعلم
علما قطعيا انهم لم يرووا عن الكاذب والمجهول الا بعد اقترانه عندهم بما يوجب قطعهم او ظنهم
الاطمئناني بالصدور الا ترى انهم طعنوا في الراوي ورواياته بمجرد انه يعتمد على الضعفاء ويروي المراسيل
بل ربما تركوا روايات الشخص وكتبه بمجرد كونه عاملا بالقياس على ما حكي انهم تركوا العمل بروايات
الاسكافي بمجرد عمله بالقياس مع انه حكي رجوعه عن ذلك فاذا روى رواية عن شخص ضعيف او كاذب
ان نقول انهم يقترن عندهم بقرينة قطعية او ظنية والحاصل ان قول بعض الاخباريين بقطعية
اخبار الكتب صدورا وان كان خبرا الا ان حصول الظن من القرائن بصدورها مما لا ينبغي
انكاره للمنصف والظاهر ان هذا الظن حاصل لمن تقدم علينا من العلماء المتاخرين ومن
تقدمهم الى زمان الشيخ ومع ذلك فالامر في بينهم وغيرهم … ظاهر …
عدم العمل بالخبر بمجرد وجوده في هذه الكتب المعتبرة فكيف … الظن بصدور الخبر
… في انظار الفقهاء بلا بل لا بانتهائها الى مرتبة الوثوق من جهة ملاحظة روايته عن الثقة
او وثاقته او من الخارج او ثبوت الدليل على الحجية بالخصوص بمجرد حصول ظن تام بل ومع عدم
شهادتنا بناء على كفاية الظن النوعي

في جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد الشخصي وامتناعه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى
يوم الدين اصل في جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد الشخصي وامتناعه وكشف النقاب
عن وجه المرام يستدعي رسم مقدمات الاولى الجواز اعتبر له معان متعددة ولكن المراد به في المقام ما يقابل
الامتناع والاستحالة العقليين واسم التجويز الذي يقابله المنع ومن هذا الباب الجواز الشرعي
المقابل للتحريم اعني جنس الوجوب والاستحباب والكراهة والاباحة وهو الاذن في الفعل اذ لا تنافي
بينه وبين الجواز المقابل للامتناع العقلي الا من حيث المجوز فانه ان كان هو العقل كان الجواز عقليا
ويقابله الامتناع العقلي وان كان هو الشرع كان الجواز شرعيا ويقابله المنع الذي يعبر عنه بالتحريم
وكذا نفرق بملاحظة المجوز بين هذين الجوازين وبين الجواز العادي الذي هو اخص من الجواز
العقلي مطلقا واعم من الجواز الشرعي كذلك لان الجائز عادة جائز عقلا قطعا ولا عكس والجائز
شرعا جائز عادة ولا عكس واما الجواز العرفي فمعناه ان العرف يستفيد من اللفظ معنى لو عرض
على العقل لكان مجوزا له او مانعا عنه فيكون مرجعه حقيقة الى الجواز العقلي والعادي لان الحكم
عند العرف شيء وراء الممكن عند العقل والعادة وعلى هذا ينبغي ان ينزل قول من قال بجواز
اجتماع الامر والنهي عقلا لا عرفا توضيح ذلك ان جماعة من محققي المتاخرين كالاردبيلي وسلطان
والمحقق القمي والطباطبائي وغيرهم ذهبوا في هذه المسألة ومسألة النهي عن العبادات ان اجتماع
الامر والنهي في شيء واحد جائز عقلا ولا استحالة فيه عند العقل اصلا ولكنه لا يجوز عرفا
باعتبار كون النهي في العرف مخصصا للامر وتحرير هذا الكلام لكن يحتاج الى التفصيل بين

بين القول بالجواز منهم والقول بالامتناع منهم على ما ينبغي صدوره من هؤلاء الافاضل
فنقول هو ان متعلق الامر والنهي بحيثيتين للشيء مثل قوله صل ولا تغصب او لا تصل في
الدار المغصوبة انما هي طبيعة الصلوة وطبيعة الغصب ولما لم يكن اجتماع هاتين الطبيعتين
في فرد معين مصداقا وكلاهما مستلزما لاجتماع نفس الامر والنهي اعني الوجوب والحرمة في ذلك
الفرد لم يكن عند العقل استحالة في ذلك لانه ليس من اجتماع الضدين في محل واحد ولا تكليفا
بغير المقدور ولكن المستفاد من الاوامر والنواهي المتعلقة بالطبائع ان جميع افرادها من جميع
الاعتبارات والحيثيات مطلوبة في الاوامر ومبغوضة في النواهي لا ان الاوامر والنواهي تتعلق
بالافراد حتى يرد ان بعض هؤلاء المفصلين ممن يقول بتعلقها بالماهيات دون الافراد بل بمعنى
ان تعلق الطلب بالماهية المطلقة بحسب متفاهم اهل العرف يدل على ان هذه الماهية المطلوبة حيثما
توجد ليس هناك جهة مبغوضية تعارض حسنها وكذا تعلق النهي بالطبيعة يدل عرفا على عدم
مصادفتها جهة حسن تعارض قبحها ومن الواضح ان اجتماع الامر والنهي على هذا التقدير في
شيء من المصاديق من المستحيلات الاولية عند العقل ضرورة عدم امكان الحسن من جميع الجهات والقبح من
جميع الجهات في شيء واحد شخصي فلا بد من التصرف في احدهما بالتزام تخصيص ونحوه فللقائل بالامتناع
العرفي ان يقول ان حصول مدلول الامر والنهي بحسب المتفاهم في الاوامر والنواهي اذا عرضا على
العقل قضى باستحالة اجتماعهما في محل واحد لا ان مدلوليهما العرفيين يمكن اجتماعهما عند العقل
دون العرف وكان هذا هو المفصل بين الحالين مثلا اذا جوز للمريض استعمال شيء من الشراب
والطعام او نهي عن ذلك فهم من تجويزه مع الاطلاق ان في ذلك المجوز منفعة لا مضرة فيه

مضرة فاى فرد وجد من غير ان فى الشئ المنهى عنه مضرة لا يشوبها منفعة احتياما وجب فاذا
فرض اجتماع المجوز والمنهى عنه فى مصداق واحد فلا بد من التصرف فى احد الطرفين لاستحالة
اجتماع النافع من غير معارض مع الضار من غير معارض فى واحد شخصى وهكذا ينبغى ان يفهم
مراد هؤلاء الاعاظم المفصلين فلا يغرنك ما يتوهم من ظاهر التفصيل انه يرد ان الذى
يجوزه العقل هو الذى يحيله العرف وسيجيئ زيادة توضيح لهذا المقام بعد الشروع فى اصل الكلام
ثم ان هذه المسئلة ليست من مسائل الاصول نفسها يعنى ما يبحث عن احوال الادلة بل انما هى
المبادى الاحكامية لان البحث فى جواز اجتماع الوجوب والحرمة بحث عن حال الحكم الشرعى اعنى
الوجوب والحرمة نعم يتوقف على هذه المسئلة معرفة بعض المسائل الاصولية وهو تعارض
الادلة وعدمه فانه على فرض جواز اجتماعهما يكون نحو قوله صل ولا تغصب من لا تعارض
بينهما اصلا حتى فى مورد الاجتماع وعلى فرض عدم جواز الاجتماع يكون متعارضين فى كلام
الذى لا خفاء فى كونه من احوال الادلة يتوقف معرفته فى بعض الادلة على هذه المسئلة
واما ادرجها فى المسائل الكلامية بملاحظة كونها باحثة عن جواز اجتماع الايجاب والتحريم اللذين
هما من افعال الواجب فليس بجيد لان الكلام هنا فى اجتماع الايجاب والتحريم بل فى اجتماع
الوجوب والحرمة على ان الايجاب والتحريم اللذين يبحث عن اجتماعهما يلاحظ فيها جهة الطالبية
سواء كان الطالب واجب الوجود ام غيره ومسائل الكلام باحثة عن احوال صفات الواجب من حيث
كونه واجبا الثانية مراد القوم باجتماع الامر والنهى وجودهما معا فى شئ واحد واحد
للطبيعة المامور بها والطبيعة المنهى عنها فمتعلق الامر باعتبار صدق كلى عنوان فى الفرد المنهى عنه

المنهى عنه كما فى الواجبات التوصلية اذا اجتمعت مع الحرام خارج عن محل النزاع فانه فى الحقيقة
ليس من قبيل اجتماع الامر والنهى بل هو من باب سقوط الواجب بالمحرم وهذا مراد من قال ان الواجب
التوصلى يجتمع مع الحرام كصاحب المعالم ره ونحوه لا ان الامر التوصلى يجوز ان يجتمع مع النهى
وان كان ظاهر هذا القول يوهم ذلك الثالثة ظاهر عنوان المسئلة هو ان محل النزاع اجتماع
نفس الامر والنهى اى الوجوب والحرمة فى شئ واحد لا اجتماع المامور به والمنهى عنه فى شئ
واحد وعلى هذا فالنزاع بين المانعين والمجوزين القائلين بان متعلق الامر والنهى انما
انما هو الطبيعة دون الفرد الذى هو مقدمة لوجودها وعدمه ووجوب المقدمة يرجع لفظيا فان
الذى يجوزه عند هؤلاء انما هو من باب اجتماع الواجب والحرام لا الوجوب والحرمة لان الفرد على
تقدير عدم وجوبه انما هو واحد لطبيعة الواجب وطبيعة الحرام من غير ان يسرى شئ ثم من
الامر الطبيعة او نهيها فهو مما اجتمع فيه الواجب والحرام لا الوجوب والحرمة نعم على القول بان
الامر والنهى متعلقان بالفرد او الماهية ولكن الفرد ايضا واجب ومحرم من باب المقدمة كان
النزاع معنويا لان تجويز اجتماعهما حينئذ تجويز لاجتماع نفس الوجوب والحرمة وهو واضح وهكذا
على القول بتعلق النهى خاصة بالافراد دون الامر مع القول بوجوب الفرد من باب المقدمة لكن
الذى يستفاد من تضاعيف كلماتهم بل من تصريحات بعضهم كالفاضل على ما حكى عنه ان النزاع انما
هو فى اجتماع الحرام والواجب دون الحرمة والوجوب الذى استحالته بديهى عند كل عاقل
وعلى هذا اصول المحقق القمى فى اول المسئلة من ان النزاع انما هو فيما اذا كان الواحد شخصيا
مع تعدد الجهة الموهم لكون ذلك الواحد موردا للامر والنهى ولو باعتبارين مسامحة فى

التعبير جريا على مذاقه الذى هو تعلق الاوامر بالطبيعة وعدم وجوب الفرد من باب المقدمة
الرابعة محل النزاع فى الامر يعم جميع اقسامه من المشروط والمطلق والنفسى والغيرى والتعبدى
والتوصلى والكفائى والعينى فقد صرح غير واحد بجريه محل النزاع لاطباق الكل
على من يجوز التكليف بالمحال من الاشاعرة على عدم جواز اجتماعه مع الحرام كما فى حق من توسط
دارا مغصوبة فى ضيق الوقت فخص النزاع بالامر التخييرى العقلى والشرعى على القول بان
التخيير فيه انما هو فى المطلوب كما عند الاشاعرة واما على القول بكونه فى الطلب وحاصله
تعلق الوجوب بكل واحد من الافراد على سبيل التخيير المراد به لبدلية كل واحد عن طلب الاخر فينبغى
بمقايسة ما ذكر فى العينى خروجه ايضا عن محل النزاع لان الذى يستحيل اجتماعه مع النهى انما
هو طبيعة طلب الفعل على اى وجه كان وهذا موجود فى التخيير الشرعى بذلك والحق ان التخيير
العقلى ايضا لا تفاوت بينه وبين العينى فى الاستحالة وعدمها فينبغى تعميم النزاع له ايضا
واشتماله جميع هذه الاقسام واظهر بالتامل حتى مثال اجتماع الامر الكفائى مع النهى العينى
الا انه ينبغى فى مثاله ملاحظة اجتماعهما فى فرد بعض المكلفين لا فى نفس الواجب فانه ان
لوحظ ذلك كان من امثلة اجتماع العينى مثلا اذا اكره ملامان تغسيل المخالف مع وجوبه
على وجه الكفاية فان لاحظنا بعض الاماميين وقلنا انه مامور على سبيل الكفاية بتغسيل
المخالف مع ذلك فهو منهى عنه نهى تنزيه كان من امثلة اجتماع الامر الكفائى مع النهى العينى
وان لاحظنا نفس الفعل وقلنا انه مما اجتمع فيه الامر والنهى كان من امثلة اجتماع الامر
العينى مع الحرام لان الفعل الذى امر به على وجه الكفاية لا خصوصية له من ساير الواجبات

سائر الواجبات الغير الكفائية بل الخصوصية انما هى فى كيفية تعلق الامر بمتعلقات المامور به فانه
متعلق بجميع الرقبات من غير سقوط تكليف احدهما على الاخر وكذا يعم النزاع من حيث الوجوب
والاستحباب وان كان كلامهم فى الامر والنهى الالزاميين هذا كله فى الامر واما النهى فالنزاع
فيه غير مختص ايضا بشئ من اقسامه غير ان النهى التخييرى على فرض امكانه ووجوده لا ينافى الامر
التخييرى فان مرجع اجتماعهما الى الامر بفعل احد الفردين والنهى عن الاخر كما يظهر بالتامل الخامسة متعلق
الامر والنهى قد يكون على وجه التباين كقوله صل ولا تصل وقد يكون على وجه العموم من وجه كقوله
صل ولا تغصب ومنها ان يتغاير متعلقا الامر والنهى مفهوما الا انه قد يتحد بحسب الوجود الخارجى
نحو الكاتب والضاحك اذا اجتمعا فى زيد مثلا اما المغايرة بحسب المفهوم خاصة مع التصادق
فى الخارج دائما نحو المثال المزبور اعنى الكاتب بالقوة والضاحك فهو فى هذا الباب ملحق
المتباينين على وجه التباين وقد يكون على وجه العموم المطلق اما بان يكون العموم فى طرف الامر او
فى طرف النهى لا اشكال ولا خلاف فى عدم دخول القسم الاول وما الحق به تحت النزاع كما انه لا
اشكال بل لا خلاف فى استحالة الاول وليس بجيد فان موضوع البحث فى هذه المسئلة ما اذا
اختلف المتعلقان بحسب المفهوم والحقيقة مع التصادق فى الوجود الخارجى احيانا سواء كان
لكل منهما مورد افتراق عن الاخر حتى يكون التصادق على جهة العموم من وجه نحو قوله صل ولا تغصب
او كان الافتراق عن احد الجانبين دون الاخر كقوله صل ولا تغصب فى الصلوة نعم اذا كان الخاص
عنوانه عين عنوان العام بحسب المفهوم كقوله صل ولا تصل فى الحمام [illegible] هذه المسئلة
[illegible] عن خلاف لكونه [illegible] فى المسئلة الاتية اعنى النهى فى العبادات فليس مجرد كون

احدهما عاما والاخر خاصا موجبا لخروجها عن هذه المسألة كما ان مجرد كونهما عامين من وجهين
لا يوجب دخولهما فيها لانهما قد يكونان من امثلة المسألة الاتية نحو قوله اسجد لله تعظيما ولا تسجد في
المكان المغصوب فاذا الفرق بين المسألتين هو ان موضوع هذه المسألة ما اذا كان المتعلقان
متغايرين بحسب المفهوم والحقيقة سواء كان النسبة بينهما عموما من وجه نحو المثال العرفي او مطلق
نحو قوله صل ولا تغصب في الصلوة وموضوع المسألة الاتية هو ان يكون المتعلقان متحدين بحسب المفهوم
والحقيقة سواء كان النسبة بينهما عموما مطلق كالمثال العرفي او من وجه كالمثال الذي ذكرناه ومن
هنا يندفع ما قيل في وجه الفرق من ان الامر والنهي لو كانا عامين فالبحث عنهما شغل هذه
المسألة وان كان احدهما عاما والاخر خاصا فهو من المسألة الاتية ولقائل ان يقول ان النسبة اذا
كانت عموما من وجه تغاير المتعلقان جدا ولو بلا اعتبار وبلا اخذ الخصوصية والقيد فهو قوله اسجد
لله ولا تسجد في المكان المغصوب يكون من واحد تغاير المتعلقين لان السجود لله من حيث كونه لله
تغاير السجود في المكان المغصوب من حيث كونه كذلك فتغاير المتعلقان فيندرج تحت هذه المسألة
واذا كان عموما مطلقا اتحدا حتما فنحو قوله صل ولا تغصب في الصلوة وان قلنا اتحاد المتعلقين لان
الغصب في الصلوة صلوة حقيقة فيندرج تحت المسألة الاتية ولكنه تعسف على ان المسألة السادسة
محل النزاع ما اذا اجتمع الامر والنهي في الشيء الواحد سواء كان واحدا شخصيا او جنسيا لان اجتماع
الامر والنهي كما لا يجوز في الفرد الواحد كذلك لا يجوز في الجنس الواحد مع ملاحظة جهة الوحدة
وهذا واضح فلو تعلق الامر بجهة من الجنس والنهي بجهة اخرى لم يكن متعلقهما هو الجنس من
حيث الوحدة بل من حيث الكثرة فلا حاجة الى تقييد الوحدة بالوحدة الشخصية بل قد يكون

بل قد يكون محل النزاع الجنس نعم تعلق الامر والنهي بجنس واحد من دون تعدد الجهة مستحيل ضرورة
نصيره حينئذ من المتباينين ومع تعددها يصير من قبيل اسجد لله ولا تسجد في المكان المغصوب
فيندرج تحت المسألة الاتية على ما قلنا السابعة ثمرة هذا النزاع تظهر في موضعين احدهما
الاصول والثاني الفروع اما الاصول فان قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي لم يكن بينهما تعارض
وثانيا لا فيجمع بين نحو قوله صل ولا تغصب في العمل ونحكم بصحة الصلوة وحرمة الغصب وان
قلنا باستحالته كانا من المتعارضين فيرجع الى المرجحات الداخلية او الخارجية على اختلاف
مشارب العلماء في ذلك ولو شككنا في الجواز وعدمه وليس امر في العقل يحكم بعدمه حكم
بالجواز اذ لا مسلم لزم الحمل بما يقتضيه الاصل ولا اصل في المقام الا ظاهر الخطابين ونحو
باطلاقهما ايضا كما اذا حكم بالجواز لكن فيه ان الشك في الاحكام العقلية لا يخلو من اشكال
اوضح واما الفروع فان بنينا على الجواز فالصلوة صحيحة مع حرمة الغصب وان بنينا
على تعارضهما فان كان رجحان في احدهما فهو والا تساقطا ويتفرع التوقف والرجوع الى
الاصل ومقتضاه انتفاء الحرمة مطلقا واما صحة الصلوة فيبتني على مذهب من بنى على البرائة
عند الشك في الشروط والموانع فلو بنى على الاشتغال فالحرمة ولكن مع علم حرمة الغصب
لا يتوانى على فساد الصلوة كان دليل الحرمة وهو النهي بلا معارض اذ لا ريب في عدم
الامر بالصلوة حتى يقع التعارض بينه وبين النهي لانا نقول هذا الفساد انما نشأ من
جهة معارضة الامر والنهي ثم التساقط وبعد فرض التساقط يكون الصلوة في المكان
المغصوب المتجمع لجميع الشرائط المعلومة عدا اباحة المكان المشكوك اشتراطها فيها من جهة

المعارضة مما لا ريب فيه اذ منهي فيكون فاسدا من جهة الاشتغال ومباحة من جهة الغصب
اذا تمهدت المقدمات فاعلم انه قد اختلف في هذه المسألة على قولين الجواز مطلقا والامتناع كذلك
والاول اختاره بعض المتأخرين والاشاعرة واكثر الامامية سيما القدماء وجميع المعتزلة على القول
الاول واما القول بالتفصيل من الحكم بالجواز عقلا لا عرفا فقد عرفت انه يرجع الى القول بالامتناع
وسيأتي توضيح ذلك عند التعرض لحجة القول بالجواز امور منها انه لو لم يجز لما وقع في
الشرع وقد وقع كثيرا كما في العبادات المكروهة نحو الصلوة في الحمام او في مواضع التهمة
والوضوء بالماء المشمس الغصبية وغيرها من الامثلة الواردة التي لا تحصى بيان الملازمة ان
الاستحالة المتصورة في اجتماع الامر والنهي كالنزاعيين انما هي من جهة اجتماع الضدين لان الاحكام
الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا لزم اجتماع المحال
ولما جاز اجتماع الحكمين منها اصلا حتى الوجوب والاستحباب المعلوم اجتماعهما في بعض افراد
الواجب كالصلوة في المسجد لانهما متضادان ايضا نحو تضاد غيرهما وهذا الدليل نقضي كاشف
عن حقيقة المدعى اجمالا واجيب عنه بوجوه احدها النقض ايضا بصورة القياس الاستثنائي
وصورته انه لو كان تعدد الجهة مجديا لجاز اجتماع جميع الاحكام بعضها مع بعض ومنها
والتالي باطل بالاجماع لما عرفت من الاتفاق على عدم جواز الامر العيني والتخيير الشرعي مع
الحرام وخروجهما عن محل النزاع في المقدمة مثله بيان الملازمة على وجه الالزام والنقض
ان الاستحالة المتصورة في المقام ليست الا من جهة من تضاد الاحكام وتعدد الجهة غير مانعة
للاجتماع عند هذا المستدل مع تعدد الجهة وتعددها كما يتصور في الوجوب التخييري العقلي

التخييري العقلي مع الكراهة كذلك يتصور في الوجوب التخييري الشرعي مع الحرمة او الوجوب العيني فلابد
ان نقول بالجواز فيها ايضا مع انه لا نقول به فيظهر من ذلك فساد هذا الدليل النقضي اجمالا
توضيح هذا النقض ان الوجوب التخييري الشرعي قد اجتمع في الشريعة مع الاستحباب كاختيار تمام
الصلوة على القصر في المواضع الاربعة وكذا قد اجتمع الوجوب الكفائي مع الكراهة كتغسيل
الامامي للمخالف اذا لوحظ تعلق الامر والنهي التنزيهي ببعض الاماميين دون نفس الفعل وكذا
يجتمع الامر التخييري مع الكراهة كما في الصلوة في الحمام وهكذا الى سائر ما هو واقع جائز فهذا
المستدل لا بد ان يقول في هذه المواضع كلها بان تعدد الجهة اوجب اجتماعهما فاذا ثبت
الكراهة والاستحباب في هذه المواضع فلماذا لا ينفع تعدد الجهة هنا وما الفارق بين الحرمة و
الكراهة حيث يجوز اجتماع الثاني مع الوجوب التخييري او الكفائي دون الاول وثانيها الحل وبيانه
ان العبادات المكروهة ليست مما اجتمع فيها الوجوب والكراهة حتى يكون التالي باطلا لان
المراد بالكراهة في العبادة كونها اقل ثوابا يعني ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا من
الصلوة في غيره وحاصله ان لمطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد
ذلك باعتبار بعض الخصوصيات كايقاعها في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد يبقى
بحاله كالصلوة في البيت فمعنى الكراهة فيها ان ترك هذا الفرد واختيار ما هو راجح منه
احسن وقد اختار هذا الجواب بعض المحققين في حاشيته على المعالم حيث قال بعد ذكر هذا الدليل
والجواب عما ذكرناه من جواز اجتماع الكراهة والوجوب فيما هو من قبيل محل النزاع يعني فيما اذا
كانت النسبة بين العبادة والمكروه عموما من وجه مثل الوضوء والتصرف في المال المشتبه

فان اقتضى ما يقتضيه ذلك مرجوحية تلك التصرفات بالنظر الى ذواتها وهو لا ينافي
رجحانها من جهة اخرى نظير الحدود فصار من اجازة الواجب وح يقع التعارض بين الجهتين
ومن البين ان مرجوحية المكروه لا توازي رجحان الواجب فغاية الامر ان يحصل هناك نقص في
ثواب الواجب ويكون الفعل حينئذ لاجل اخذ الجهتين راجحا لا مكروها بمعنى المصطلح الى
قال دره في المنتظم الجواب عما ذكره من ثبوت الكراهة لبعض العبادات ان الكراهة هناك ليست
بمعناها المصطلح بل بمعنى اقلية الثواب كما نص عليه جماعة من علمائنا وقد اختاره هنا بعض
الافاضل جوابا عن الايراد المذكور انتهى وخلاصة هذا الكلام بعد التامل في اطرافه
هو ان ثبوت الكراهة الشرعية المصطلحة يتوقف على امرين الاول اشتمال المكروه على منقصة توجب
مرجوحية فعله عن تركه بناء على مذهب العدلية والثاني تعلق الطلب الشرعي بتركه على سبيل
التنزيه والذي يجتمع مع الوجوب في مورد اجتماعهما نحو الوضوء بالماء المأخوذ من اناء الفضة
انما هي المرجوحية والمنقصة التي هي جهة الطلب ومقتضيه لا نفسه حتى يرد نقض على تماميته
من اجتماع الامر والنهي وانما ما ترك لغلبة مصلحة الوجوب على تلك المنقصة بحيث صارت
ما شرع اقتضائها الطلب الترك باعتبار صيرورة الفعل من جهة اشتماله على مصلحة الوجوب
راجحا بالعرض ومعها لا يقتضي الوجوب ايضا فرجع اجتماع الكراهة مع الوجوب الى اجتماع
جهتها ومقتضيها معه وهكذا لا غائلة فيه لان المرجوح بالذات قد يصير راجحا بالعرض
وكذا العكس وانما الغائلة في اجتماع الكراهة المصطلحة الجامعة للطلب المتعلق بالترك
مع الوجوب وهذا غاية ما يوجه به الكلام المزبور وحيث انه ربما يتوهم انه خال عن المحذور

عن المحذور ولكنه مع ذلك يرد عليه اولا ان المانع هو مجيء الطلب بالترك على ما يقتضيه قوله
ومن البين ان مرجوحية المكروه لا توازي رجحان الواجب انما هو وقوع منقصة المكروه مقابلة
مصلحة الواجب وانه لولا ذلك لكان لا مانع من ثبوت الكراهة المصطلحة وح فهذا الجواب لا يجري
في المستحبات المكروهة لان منقصة الكراهة لم تقع في مقابلة مصلحة الواجب حتى يكون معلوما عدمها
اللهم الا ان يكون المراد مطلوبية المنقصة من اي جهة كانت فالمستحبات المكروهة باعتبار كونها مستحبة
كما هو المفروض واجدة للمصلحة فائقة على منقصة الكراهة وهذا سهل بعد كون مدار الجواب
على رجحان مصلحة الامر ومرجوحية منقصة النهي وثانيا ان المستدل بهذا الدليل النقض انما
هو الاشاعرة المنكرون للحسن والقبح في الاوامر والنواهي وللمصالح والمفاسد الكامنة في المامور
به والمنهي عنه وهذا الجواب مبني على مذهب العدلية من تبعية الاحكام لهما فلا وجه لالزامهم بما
يقولون به في هذا المقام وثالثا انه على فرض انتفاء الكراهة الشرعية المصطلحة اعني
الطلب للترك على ما اعترف به في الجواب لا دليل على ثبوت المرجوحية والمنقصة في مورد الاجتماع لان
نقصان الاشياء وقبائح الافعال لا تنكشف الا باحد الامرين اما العقل القاطع كما في المستقلات
العقلية او بالخطابات الشرعية ومن الواضح ان قبح التصرف في المال المشتبه مثلا او الصلاة
في الحمام ونحوهما من موارد النقض ليس من قبيل الاول وانما المنشأ للحكم بثبوت المرجوحية
والمنقصة فيه وجود الخطابات الشرعية وحيث قيل بانتفائها لم يبق دليل على ثبوتها فان قلت قد
علمنا من نحو قوله لا تتصرف في المال المشتبه مثلا ان فيه جهة منقصة تقتضي الكراهة المصطلحة
باعتبار الملازمة الثابتة بين الخطابات والحسن والقبح فحيث وجدنا نحوا من الوجوب للفرد وان

التصرف المزبور علمنا ان ذلك انما هو باعتبار وجود المصلحة الفائقة على تلك المنقصة
في ذلك الفرد فالحكم ببقاء المنقصة وزوال الطلب اعني الكراهة اعني الكراهة مستفادا
من الخطاب الشرعي المتعلق بطبيعة التصرف بعد الاطلاع على وجوب الفعل لاستحالة اجتماع
الكراهة المصطلحة قلنا بعد ان بنينا على وجوب الفرد المكروه وقدمنا اطلاق الامر بالوضوء
في المثال المفروض على اطلاق النهي عن التصرف كان ذلك تخصيصا في اطلاق النهي بحمله على التصرفات
التي لا يتحقق فيها الوضوء فيكون متعلق النهي من اول الامر غير هذا الفرد الذي هو مشمول لاطلاق
الامر ولا ريب ان تعلق النهي بشيء لا يكشف عن منقصة في شيء اخر الا ترى انه اذا قال الطبيب للمريض
لا تأكل الرمان الا الكذائي فهل يكون هذا كاشفا عن اشتمال الفرد الاخر من الرمان على جهة المضرة
نعم بعد الاجتماع قبل الاخذ بالاجماع على اندراجه تحت اطلاق الامر ونحوه من عموم طلب الترك
كان اجتناب المنهي عنه فلا دليل على اشتماله على جهة منقصة ومرجوحية اصلا فان قلت
هب ان مادة الاجتماع خارجة عن تحت النهي على وجه التخصيص لاجل رجحان المنقصة والمصلحة
لكن نقول ان مرجع التخصيصات كلها الى انتفاء الحكم في الخاص لاجل وجود مانع لا لفقد
المقتضي فان المستفاد من قول القائل اكرم العلماء ولا تكرم فساقهم ان عنوان العالم
واجد لمصلحة ايجاب الاكرام ولكن في الفاسق عارض مصلحتها منقصة اكرامه فالعالم الفاسق
جامع بين مصلحة الايجاب ومنقصة التحريم الغالبة على تلك المصلحة ومن ثم الشبهة انه اذا
في حق العالم بعد احراز كونه عالما وجب اكرامه الا اذا علم المانع الذي هو الفسق ولولا
كان عنوان العالم مقتضيا للحكم الذي هو وجوب الاكرام بالعرض لم يجب الا بعد احراز عدم المزبور ضرورة

ضرورة عدم كفاية مجرد عدم المانع من غير احراز المقتضي وح فخروج مادة الاجتماع عن
تحت النهي لا ينافي بقاء منقصة الكراهة التي هي مقتضية لها قلنا فرق بين عنوان
الخطاب والمصلحة الداعية اليه لان عنوان الخطاب في المثال المزبور انما هو العلم بحيث يدور
معه الخطاب وجودا وعدما واما المصلحة الداعية اليه فانما هو الحسن الذي اقتضى الايجاب
الالزامي وهذا الحسن قد يكون منشاؤه عنوان الخطاب كالعلم وقد يكون منشاؤه شيء اخر
ولا سبيل الى العلم بهذا المنشأ الا بالنص الجلي او بالعقل القاطع والذي يقتضيه وجود
في مورد التخصيص كالعالم الفاسق في المثال المزبور انما هو عنوان الخطاب الذي هو العلم واما
واما الحسن الذي كان منشأ ايجاب اكرام مصاديق العالم فلعله كان مختصا بالعدول ومع
فاشتمال مادة الاجتماع اعني الوضوء بالماء المشتبه على عنوان النهي اعني التصرف لا يقتضي
اشتمالها على المنقصة والمرجوحية الواقعية التي كانت علة للحكم بالكراهة ومنقصة
لها وما ذكرته من التمسك بالاصل في مورد الشك لو سلم فانما هو لاجل احراز عنوان
الخطاب اعني العلم في المثال المزبور لا لاجل العلم بوجود حسن الاكراه في العالم المجهول
حاله في المقام حتى لا يشتبه عليك حقيقة المرام نعم ربما يكون التخصيص دليلا على وجود
المعارض لحسن المامور به او لقبح المنهي عنه كما في التخصيصات العقلية مثل خروج احد الضدين
المتزاحمين عن الوجوب حينئذ لوجود المانع عن الامتثال وهو العجز والتعذر ولكن خارج
عما نحن فيه لان التخصيص في المقام لفظي ناش عن عموم الامر وتقديمه بحال الرجحان الاجماع
مع امكان منع بقاء الحسن في صورة التزاحم ايضا لعدم اقتضاء غير المقدور للاتصاف بالحسن

والقبح اللهم الا ان يجعل مقدار عشر فضل كل واحد من الواجبين عند المزاحمة ولو امتنع
بينهما فلا مانع من بقاء كل واحد على حسنه وان كان ذلك الحسن في غير صورة التزاحم ملزما للوجوب
العيني وفيها للوجوب التخييري العقلي ورابعا انه على تقدير انحطاط ثواب الواجب ومصلحته
عن رتبته بسبب المعارضة مع منقصة المكروه التي هو المقر في مثال الظالم كما يقوله المجيب فمقتضى
الحكمة وقاعدة اللطف ان يرتفع الوجوب بمجرد وجود المعارض ويتعين الامتثال في ضمن
الافراد الغير الواجدة لتلك المنقصة مع امكان الامتثال في ضمنها كما هو الشان في محل
الكلام لان المرخص في اتيان الواجب في ضمن ما يوجب انحطاط رتبته ونقص ثوابه مع
اقتدار المكلف على الاتيان به في ضمن غيره جاما لجميع ما فيه من الثواب والمصلحة تفويت للمصلحة
من غير ضرورة داعية اليه وقبحه على الحكيم واضح مثلا اذا انحصر انجاء النفس المحترمة في
طريق الكذب وجب ذلك الطريق عينا وان تيسر بطريقي الكذب او ارتكاب محرم اخر
غيره وهذا برهان ساطع وخامسا انه اذا كان ثواب الواجب في ضمن الفرد المكروه
انقص من ثوابه في غيره لزم ان يكون ذلك الغير افضل الفردين فيلزم ان يكون الصلوة
في نحو البيت والوضوء بغير الماء الماخوذ من الظالم مستحبا واجب الفضيلة زائدة على ما في
اصل الواجب من الثواب والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على فرض
معارضة مرجوحية المكروه برجحان الواجب اما ان يبقى بعد المعارضة من الحسن والمصلحة ما يكفي
في اقتضاء الوجوب اولا والثاني باطل بالفرض بناء على مذهب العدلية من تبعية الاحكام للصفات
لان المفروض بقاء الوجوب وارتفاع الكراهة فتعين الاول فح يكون اصل الثواب المقرر

المقرر في طبيعة الواجب هو الذي يتحقق في ضمن المكروه ويكون الثواب الذي يزيد على هذا
المقدار اذا اتى بالواجب في ضمن المباح بمنزلة زائد على المقرر لاصل الواجب من الحسن والثواب
ولا نعني بافضل الفردين الا ما اشتمل على مزية اخرى زائدة على ما هو الاصل للواجب والحاصل
انهم صرحوا بان الثواب المقرر لمطلق الصلوة مثلا هو الذي يعطى للمصلي اذا اتى بها في البيت
مثلا وهذا ينافي القول بنقصان ثوابها في الفرد المكروه لان الحصة الموجودة فيه واجدة
لمقدار من ثواب الواجب ايضا والا لما كان واجبا وح فاما ان كان ثواب المكروه والمباح متساويين
في المقدار كان هذا قولا بعدم الكراهة ولو بمعنى اقلية الثواب وهذا نقيض مدعى
المجيب وان كانا مختلفين لزم ان يكون ما هو الاكثر ثوابا من الثواب المعتبر في اصل الواجب مستحبا
وافضل الفردين وهذا مع بطلانه في نفسه لا يقول به المجيب لانه معترف بان ثواب الطبيعة
باق على حاله في الفرد المباح وانما يزيد وينقص في نحو المسجد والحمام من الافراد المستحبة و
المكروهة هذا ثم ان هذه الايرادات الخمس انما ترد على الجواب المذكور حتى يجعل الكراهة بها
للكراهة قلة الثواب اذا كانت النسبة بين عنوان الواجب والمكروه عموما وخصوصا من وجه كالوضوء
والتصرف في مال الظالم واما اذا كانت عموما مطلقا كالصلوة في الحمام كما هو منظر نظر
الناقض المستدل فيرد عليه اولا ان اقلية الثواب ان لوحظت بالنسبة الى غيرها من الافراد
الاخر لزم القول بكراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لكونها اقل ثوابا منها في
المسجد الحرام وان لوحظت بالنسبة الى ثواب اصل الطبيعة فهي مضافا الى ما مر من انه هذا
يستلزم كون الصلوة في البيت مستحبا لاشتمالها على المقدار الزائد عن الثواب الذي كان فيها

في اقتضاء الوجوب ان مناط قلة الثواب هذا الفرد من ثواب العبادة ان كان هو وقوع المعارضة
بين حسن الطبيعة وقبح فعل اخر مكروه مجامع معها في هذا الفرد الخاص اعني الصلوة في الحمام
مثلا كالوقوف في معرض الرشاش مثلا ونحو ذلك فيرد عليه جميع الايرادات الخمسة المتقدمة لان
النسبة بين المكروه والواجب يكون ح عموما من وجه حيث ان عنوان المكروه فعل اخر مباين مع
الواجب مفهوما ولكنه قد اجتمعا في الفرد المخصوص وهذا واضح وان كان المناط خصوص الفرد و
الخاص الذي يحصل به الطبيعة لزم ان يكون الطبيعة المعراة عن جميع انحاء الوجود والتشخصات
عارية عن المثوبة وتكون الثواب الموجود في الافراد المختلفة من خصايص وجودات الطبيعة فيلزم
ان يكون المعتبر في قلة الثواب وكثرته ح ملاحظة حال الافراد وقياس بعضها ببعض فيعود
المحذور من كون الصلوة في مسجد الكوفة مثلا مكروهة اذا قيست الى الصلوة في المسجد الحرام
توضيح ذلك ان التشخص الفردي لا يزيد في الطبيعة شيئا ولا ينقص الا اذا كان تشخصها بطبيعة
اخرى راجحة او مرجوحة اذ الفردية مع قطع النظر عن وجدانه عناوين اخرى غير الطبيعة المطلوبة
ليست الا نحو وجود لها في الخارج فلو كان لطبيعة الصلوة مثلا مقدار معين من الثواب مع قطع
النظر عن وجوداتها الخاصة المعبر عنها بالافراد لكان هذا الثواب مطردا في جميع الافراد
من غير زيادة ونقصان اذا لم يزاحمه منقصة بعض العناوين الاخر كالغصبية والوقوف في
معرض الرشاش ونحو ذلك فح قلنا ان ثواب الصلوة الموجودة في الحمام قليل وفرضنا
انتفاء عنوان اخر غير خصوصية وجود الطبيعة فلا بد من التزام كون الثواب القليل لخصوص
الفرد وان القلة انما هي باعتبار ملاحظة سائر وجوداتها مثل ما يحصل في المسجد من الافضلية

فالمحذور باق بحاله كما لا يخفى وثانيا انه اذا فرضنا الكراهة في العبادة بمعنى قلة الثواب
فان كان النهي مع هذا مستعملا في الطلب الحقيقي فالاشكال على حاله لان طلب الترك لا
يجامع طلب الفعل كما هو المفروض وان كان مستعملا في شيء اخر فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه
ولا يجوز حمل النهي على مجرد الاخبار عن قلة الثواب لان استعمال صيغ الانشاء في الاخبار وان
وان كان جائزا لكن العكس لم يسمع ولم يوجد في شيء من المحاورات وتحمل بعض الاجلة في
دفع هذا الاشكال بان يجعل النواهي الواردة في العبادات ارشادية مجردة عن معنى الطلب
بقرينة قيام الحجة الفعلية على استحالة تعلق الطلب بطرفي النقيض اعني الفعل والترك
واخرى بالتزام كونها مستعملة في الطلب التنزيهي بمعنى الكراهة المصطلحة لكن لا لنفسه
بل لرجحان المقدمة ولاجل الوصلة الى الغير الذي هو الفرد الافضل مع رجحان الفعل ومطلوبيته
لنفسه ومبنى على مذهبه في وجوب المقدمة من اختصاصها بالمقدمة الموصلة قال لان المطلوب الغيري
الراجح فيه انما يكون مطلوبا راجحا على تقدير حصول الغير لا مطلقا على ما سبق تحقيقه
عند بحث المقدمة فالعبادة المكروهة اذا اصلح من المكلف تتصف بالكراهة وعلى جملة
العبادة المكروهة مطلوب فعلها على تقدير عدم التوصل بتركها الى الفضل الارجح وتركها
على تقدير التوصل بتركه الى فعله فلا يلزم توارد الرجحان والمرجوحية على شيء واحد
من التزم برجحان المقدمة نعم فلا محيص له عن الاشكال المذكور انتهى وفيه ان المقصود
بالارشاد ان كان ترك العبادة لنفسه فهذا غلط فاحش اذ المباح الذي لا ثواب
في فعله ولا مضرة في تركه لا يتعقل النهي الارشادي عنه فكيف عن العبادة التي فرضنا

رجحانها والرضا بثوابها ولو قليلا وان كان المقصود من تركها لاجل الوصول الى الفرد الاكمل والمرتبة العليا من العبادة وحاصله ان حاصل النهي ارشاد المكلف الى كون الفرد الاخر من العبادة افضل فهذا مع اتحاده مع الوجه الثاني اعني حمله على طلب الترك باعتبار اشتراك المورد بين مورد النهي وغيره من الافراد التي فيها فرد افضل الا ان هذا الا وهو ان الطريق الى الثواب الاكمل موجود في جميع الافراد المختلفة المراتب بمعنى ان الادلة الدالة على تفضيل بعض الافراد على بعض بعينها متضمنة لهذا النهي الارشادي والمعنى فالحكم مع اتحاد الصلوة في مسجد الكوفة ما الكراهة التي اتصف بها الصلوة في الحمام مثلا لاشتراكهما في مناط النهي الارشادي اعني الفوز بالثواب الاتم ويتمثل ذلك بجميع الوجه الثاني فيها لانه على تقدير كون النهي خبريا لزم القول بثبوته في جميع الافراد اذا قيست مع ما فوقها في الفضل والثواب وقد تقدم في بحث المقدمة انه لا ايتفات الى الوجوب المقدمي بين ما ورد فيه امر من الكرام لاوان قولك امر ادخل السوق واشتر اللحم مثل قوله اشتر اللحم في التصريح بدخول السوق فان دخول السوق على التقديرين واجب من باب المقدمة وانما الفرق بينهما في تعلق الطلب المقدمي به تفصيلا في الاول واجمالا في الثاني هذا مضافا الى فساد اصل مبني هذا الوجه الذي هو اختصاص الوجوب بخصوص الموصلة كما ظهر بانه هنالك على ان القول به في المقام حقيقة قول بعدم توجه النهي الى العبادة المكروهة متى وجدت في الخارج ومن الواضح ان غير الموجود منها ليس عبادة بالفعل بل بالقوة فما هي عبادة حقيقة وهي الصلوة الموجودة في الحمام مثلا ليست منهيا عنها

بل المنهي عنها ما اجتمع مع الفرد الاخر وهذا مستحيل كيف يمكن ان يكون موردا للنهي الذي لا يتعلق الا بالمقدور به هذا من شعب مفاسد اصله التي فصلنا الكلام فيها والله العالم والثالث من اجوبة هذا الدليل المذكور ان النهي في العبادات المكروهة متعلق بالوصف اعني خصوصية الفرد مثل وقوعها في الحمام مثلا ومتعلق الامر هي الطبيعة فلا يلزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وقد اختار هذا الجواب بعض السادة العظام فجعل وتفصيل للاشكال عليه ذلك بما حاصله ان متعلق الاوامر هي ما هو التحقيق هي الطبائع دون الخصوصيات والافراد فيكون الامر بها في طلب الماهية بخلاف النهي فانه في معنى السلب والمركب من الطبيعة والخصوصية الفردية قد يكون برفع الجزئين اعني الماهية والخصوصية معا وقد يكون برفع احدهما كما هو الشان في سلب المركبات فيكون تعلقه بالطبيعة ظاهرا لانها من القواعد المقررة وجوب صرف الظاهر الى النص حيثما وقع التعارض بينهما واتت اذا ما ملنا فيما قدمنا علمت انه كلام خال عن التحصيل لان خصوصية الفرد ليست الا نحو وجود خاص الطبيعة المحضة ووجودات الاشياء وعاء الظهور بانفع ماهياتها من الخواص والاثار كالحسن والقبح ونحو ذلك فلا يتعقل تعلق النهي الكاشف عن المنقصة ببعض افراد الطبيعة المفروض اشتمالها على المصلحة نعم لو اجتمع مع الطبيعة الحسنة فعل اخر قبيح في بعض افراد امكن النهي عن ذلك الفرد نظرا الى نقصان حسن تلك الماهية الحسنة بسبب المعارض فيه ذلك الفعل لكنه لا يتصور الا فيما يكون النسبة بين تلك الطبيعة وذلك الفرد هو عموم من وجه نحو الوضوء للعبادة والتصرف في مال الظالم وح يرد عليه جميع الايرادات التي اوردناها على

كلام المحقق الاصبهاني فراجع وتامل هذا مع ان الاشكال المذكور لا يكاد ينطبق على دفع ما نحن فيه من الاشكال لان الاشكال انما هو في اجتماع النهي مع الامر في بعض افراد العبادة مع مفروضية مطلوبية الطبيعة ومبغوضية الفرد على جهة التنزيه لا في ان الامر والنهي المتعارضين على وجه العموم والخصوص ما ذا فليكن المراد ان المراد التنزيه واجعل الى شيء خارج عن العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي البطائح انما هو عن تعرض السيل وهكذا فلم يجتمع الكراهة والوجوب في شيء واحد والظاهر ان هذا الجواب مسوق لحسم مادة الاشكال في ثبوت الكراهة في العبادات لا لرفع اشكال اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ولعله اشتبه الفرق بين الاشكالين على من ذكر هذا الجواب هنا فزعم انه جواب عن الاشكال الثاني ايضا وليس كذلك لان الاشكال الاول ناش من استحالة اجتماع طلب الفعل والترك في شيء واحد ولذا يمكن ان يدفع هذا الجواب في رفع الاشكال الاول دون الثاني لان اختلاف الجهة يمنع عن كون المقرب بعينه هو المبعد ولكنه لا يمنع عن كون المطلوب بعينه هو المنهي عنه ولاجل ذلك كان جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد باختلاف الجهتين معركة للآراء وبالجملة هذا الجواب لا يجدي نفعا في ذلك الشيء الخارج ان اتحد مع العبادة في الوجود الخارجي من حيث الصدق فيرجع اختلافهما بحسب المفهوم بل هو عين محل النزاع لان القائل بجواز اجتماع الامر والنهي لا يقول به الا في مثل المقام فاذا اعترف المانع بجواز نفي البعد في العبادة المكروهة كان

في العبادات

كان الاشكال على وجه النقض في محله وان لم يتحد معها بحسب الصدق الخارجي بل كان مجتمعا مع العبادة بحسب الوجود من باب المقارنة الخارجية لزم ان يكون الواجب المقرون بالحرام كالصلوة المقترنة بالنظر الى الاجنبية حراما ويكون كل واحد من المقترنين المختلفين في الحكم مشتركا مع الاخر في حكمه مع ان الكراهة ح لا اختصاص لها ببعض افراد العبادة بل يكون كل فرد من افراد الواجب المقرون بشيء من المكروهات مكروها وفساد هذه المحذورات اشنع من القول بجواز اجتماع الامر والنهي الخامس ما ذكره بعض الاجلة في تصوير الكراهة وكلامه وان كان مسوقا لتصوير ذلك الا انه لو تم لكان جوابا عن الدليل المذكور ايضا ومحصله ان كراهة العبادة عبارة عن رجحان تركها بقصد القربة فالعبادة المكروهة كالصلوة في الحمام مطلوب تركها مقيدا بذلك القصد لا مطلقا ولا اشكال في ذلك لان الشيء اذا كان ضارا وعاجلا ومطلوبا كان لتركه اعتباران احدهما ان لا يوجد معه شيء من القيود وهو بهذا الاعتبار يكون نقيضا للفعل المفروض رجحانه مطلقا والثاني ان يلاحظ معه بعض القيود مثل قصد القربة ونحوه فان لاحظنا بالاعتبار الاول امتنع اتصافه بالرجحان والمطلوبية لامتناع اتصاف طرفي النقيض في شيء واحد وان لاحظنا بالاعتبار الثاني جاز اتصافه بها نحو جواز اتصافه بالمرجوحية لان الترك المقيد بامر وجودي مثلا ليس نقيضا للفعل حتى يستحيل اشتراكهما في بعض الاوصاف بل انما يكون الفعل والترك المخصوص من المتضادين لثبوت الواسطة بينهما ومن الجائز اشتراكهما في بعض الاوصاف وبعض الاحكام وح نقول ان ترك الصلوة في الحمام مثلا

ليس لرجحانه حتى يمتنع اجتماعه مع رجحان فعلها كما هو قضية كونها عبادة بل انما يكون
رجحانه مقيدا بقصد القربة كترك الصوم المقيد بكونه لاجل الاجابة فالمكلف بالخيار
بين فعل الصلوة بقصد القربة وتركها كذلك كما انه بالخيار بين فعل الصوم بقصد القربة
وتركه لاجل الاجابة مع كون الترك افضل هذه خلاصة تحقيقه في المقام وجعله
منفردا تراضيا بذلك وانت خبير بما فيه من وجوه بعيدة عن التحقيق اما اولا فلما ذكره
في بحث مقدمة الواجب من ان قصد القربة ليس حاله كحال سائر الشروط المعتبرة في
العبادة في جواز اعتبارها في متعلق الامر والطلب فان قصد القربة عبارة عن الاتيان
بالمامور به والمطلوب لاجل امتثال الامر فقبل صدور الامر يمتنع اعتباره في
المامور به لحصول استلزام تقدم الشيء على نفسه واما ثانيا فلان الترك اذا كان عبادة كيف
يكون تركه مقربا حتى يقصد به التقرب والتقييد بقصد القربة انما يتحقق فيما اذا كان
المقيد به الفعل او الترك امرا من شأنه حصول التقرب به والواضح ان اتصاف طرفي
النقيض بهذا الشأن مستحيل جدا فاذا فرضنا ان فعل هذا الشيء امر يوجب التقرب
لكونه عبادة كان تركه تركا لا يحصل منه القرب سواء كان الترك بهذا القصد او بغيره
ام لا نعم لو انضم الى تركه بعض الامور الراجحة شرعا كالاجابة في ترك الصوم المندوب
ونحوها كان الترك مقيدا بقصد القربة امرا مقربا باعتبار هذه الضميمة
والرجحان بل التقرب يكون في الحقيقة من جهة الضميمة ويكون الترك راجحا
وبالضميمة لا يكون بنفسه راجحا لاجل كونه تركا للامر الراجح بقصد القربة

القربة ومن هنا ظهر ما في مقالته في المقام من ان ترك الصوم لاجل الاجابة كما ذكره رحمه الله
من الفساد وسوء التدبر لان تروك العبادات قد يكون راجحة من حيث اشتمالها على جهات
اخرى وترك الصوم من هذا القبيل جدا واما ترك الصلوة في الحمام فرجحانه على القول به انما
هو لاجل كونه لنفس العبادة وهذا مما لا يعقل السادس ان المراد بكراهة العبادات
مرجوحيتها بالاضافة الى غيرها من الافراد فرجحانها ذاتي والمرجوحية اضافية ولا
ضير في ذلك لان الشيء ربما يكون له في حد ذاته مقام وبلاحظ الغير له مقام آخر
كالغسل فانه اما واجب نفسي او مستحب كذلك ومع ذلك فهو واجب للغير ايضا فكما ان
الوجوب النفسي على القول به او الاستحباب النفسي يجتمع مع الوجوب الغيري كذلك يجتمع
مع الكراهة للغير وهذا نظيره واقع في الشرع كثيرا من غير ان يكون فيه اشكال مثل
الاتزار فوق القميص للصلوة وحمل الحديد فيها فانهما مباحان في حد انفسهما لا رجحان
فيهما اصلا مع انهما مكروهان ايضا لاجل الصلوة وهكذا الى سائر المكروهات الملحوظ
فيها حال الغير وهذا الجواب منسوب الى المولى حبيب الله اعلى الله مقامه وانت خبير بانه ايضا
لا يشفي غليل الصدر لان النهي الوارد في العبادات المكروهة ظاهر في كونه مستعملا
في طلب الترك ثم استدل المستدل وان كان بمعنى الارشاد او مستعملا في الطلب المقدمي
فقد ظهر ضعفها وفسادها فيما تقدم انفا مما لا مزيد عليه هذه كلمات اصحابنا رضوان الله
عليهم واما العضدي فهو هذا الدليل بان النهي ان كان متعلقا بذات العبادة منعنا
صحتها وان كان متعلقا بوصف خارج عنها فلا يلزم والقول بصحتها صحيحا اذا

تعلق بذاتها كما في مفروض هذه المسألة مثل الصلوة في الدار المغصوبة وهذا الجواب
كما ترى مخالف لمذهب الاصحاب من كراهة الصوم والصلوة في الاوقات المكروهة ومشتمل
على التحكم في الفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة والصلوة في الحمام ومع ذلك
يرد عليه ما اوردناه على الجواب من ان الوصف المنهي عنه ان كان متحدا مع العبادة وجودا
في الوجود الخارجي كان النهي متعلقا بنفس المامور به وان كان مغايرا معها بدون الاتحاد
في المصداق بل من باب المجاورة فيلزم القول بكراهة كل عبادة قارن مع المكروه وحرمتها
اذا قارن مع الحرام كالصلوة مع النظر الى الاجنبية وفساده واضح والانصاف انه
لا يمكن الالتزام ببعض هذه الاجوبة المزبورة في حسم مادة الاشكال والجواب عن
هذا الاشكال لكن مع بيان لطيف لا يرد معه ما اوردناه عليه فنقول بالملك المتعال مستعينا

في بيان الاقسام الثلاثة من العبادة المكروهة ورفع الاشكال عنها من حيث اجتماع الامر والنهي فيها

في حسم مادة الاشكال ان العبادات المكروهة من حيث اشتمالها على النواهي التنزيهية تنقسم
الى ثلثة اقسام لان النهي اما ان يكون متعلقا ببعض اقسامها نحو قوله لا تصل في الحمام
او يكون متعلقا بعنوان خارج مجامع معها في بعض المصاديق على نحو الاتحاد كالصلوة
مثل استعمال الماء المشمس على القول بكراهته مطلقا اذا كان على وجه الوضوء فلا
فان كان الاول فاما ان يكون تلك العبادة المنهي عنها لها بدل من جنسها كالصلوة
في الحمام او لا يكون لها بدل كالصوم في السفر لمن لا يعتد على قصد الاقامة وصلوة
في الاوقات المكروهة ففيهما اقسام ثلثة والكراهة الموجودة فيها ليست بمعناها
المصطلح قطعا لكن المراد بها ليس واحدا في الجميع كما ان لها في بعض الاقسام معنى يغاير

يغاير معناها في البعض الآخر اما القسم الاول فهو ان يكون منشأ الكراهة تعلق
النهي ببعض افراد العبادة مع كونها مما له بدل فالمراد بالكراهة فيها كونها اقل ثوابا
من غيرها فمعنى كون الصلوة في الحمام مكروهة انها اقل ثوابا من الصلوة في غيره كما
سمعت بيانه فيما تقدم وعلى هذا يكون المراد بالنهي مجرد الاشارة الى ذلك من
غير ان يشتمل على طلب الترك الذي هو مفاد الكراهة المصطلحة لان النواهي الواردة في
العبادات ليس في شيء منها الطلب الحقيقي حتى النهي الذي يقيد به اطلاق الامر المقتضي للصحة
بل انما هي مسوقة لبيان موانع الصحة او الكمال من غير ان يقيد حرمة المنهي عنه ذاتا توضيح
ذلك ان اطلاق الامر بشيء من العبادات كقوله صل يقتضي مساواة جميع افرادها في
امرين احدهما حصول الامتثال بالطبيعة باتيانها في ضمن اي فرد كان وثانيهما اشتمالها
على حسن الطبيعة والثواب المترتب على فعلها واذا اراد الآمر التنبيه على اختلاف
تلك الافراد في وصف الصحة وحصول الامتثال بنهي عن الفرد الذي لا يحصل الامتثال
بالطبيعة في ضمنه فيقول مثلا لا تصل في الحرير ولا في جلد الميتة فهذا النهي مسوق
لصرف بيان المانع عن الصحة فلا يدل على الحرمة ابدا حتى لو فرض ان المكلف اتى
بالطبيعة في ضمن ذلك الفرد مع قطع النظر عن جهة التشريع لم يكن عاصيا ومرتكبا
لشيء من المحرمات غير انه لم يكن آتيا بالطبيعة المامور بها ولا فرق بين النواهي الواردة في
العبادات والمعاملات في هذه الجهة فكما ان النهي المتعلق ببعض اقسام المعاملات لا يفيد
غير عدم ترتب اثرها فكذلك النهي المتعلق ببعض افراد العبادات لا يفيد الا اشتماله على

للمانع من الصحة وحصول الامتثال واذا اراد التنبيه على اختلاف مراتب الافراد في الثواب والكمال
نهى عن الفرد الذي ثوابه دون ثواب غيره من حيث اشتماله على ما يمنع من اقتضاء الطبيعة لتمام
ما فيها من الحسن والثواب وامر بالفرد المشتمل على مزية توجب زيادة ثواب الطبيعة كالصلوة
في المسجد فالنهي في المقامين عار عن الطلب الحقيقي مسوق لصرف الارشاد الى ما يمنع عن الصحة
وحصول الامتثال او عن الحسن والثواب المعد لاصل الطبيعة فملاك النهي الوارد في
هذا القسم من مكروه العبادة كون المنهي عنه مشتملا على امر وجودي متصل او منفصل من
مكان خاص او زمان كذلك مانع عن حصول تمام حسن الطبيعة والثواب المترتب على اصلها
كما ان ملاك الامر الاستحبابي على اشتمال الفرد المستحب على مزية وجودية توجب ازدياد
ثواب الطبيعة وحسنها فالكراهة والاستحباب في افراد العبادة الواجبة دائران
مدار خصوصية وجودية تمنع عن اقتضاء الطبيعة لتمام ما فيها من الحسن والثواب او
توجب حسنا اخر زائدا على ما فيها فحيثما ينتفي الامران لم يكن هناك كراهة ولا استحباب
ويسمى ذلك بالفرد المباح المراد به المجرد عن المانع والفضل الزائد وبهذا البيان
يندفع جميع ما اوردنا على تفسير الكراهة بقلة الثواب فلا يلزم صدق المكروه على
كل ما هو اقل من غيره في الثواب من العبادات ولا اتصاف الفرد المباح كالصلوة في البيت
مثلا بالاستحباب لان منشأ ورود الاول مقايسة بعض الافراد مع البعض الاخر في
الحسن والثواب ومنشأ ورود الثاني ملاحظة فضل الصلوة في البيت مثلا على
الصلوة في الحمام مثلا في الثواب وكلاهما غير واردين على بياننا هذا لانا نقول

نقول ان الملحوظ في قلة الثواب وكثرتها انما هو حال الثواب المعد للطبيعة الحاصل لها في ذاتها
فما هو اقل ثوابا من الثواب الذي تقتضيه الطبيعة لو خليت وطبعها من دون عروض المانع
فهو المكروه وما هو اكثر ثوابا من ثوابها فهو المستحب وما هو واجد لتمام حسنها وثوابها
من غير زيادة ونقصان فهو المباح فليس المراد من مقابلة كل كثير مكروها ولا المراد من
مقابلة كل قليل مستحبا وانما يكون كذلك لو كان مناط صدق الكراهة والاستحباب مجرد
الزيادة والنقصان ثم نقول ايضا ان مجرد الافضلية لا تقتضي الاستحباب والمجرد المفضولية
لا تقتضي الكراهة بل المقتضي لهما الفضل الحاصل من اقتضاء جهة وجودية او المفضولية
كذلك وافضلية الصلوة في البيت عن الصلوة في الحمام ليست لكونها في البيت بل لعدم
كونها في الحمام وكذا مفضوليتها بالنسبة الى الصلوة في المسجد ليست لكونها في البيت
بل لعدم كونها واجدة لمزية وجودية في المسجد والحاصل ان مدار الكراهة على كون نقصان
الثواب باعتبار امر وجودي مانع عن اقتضاء الطبيعة لتمام حسنها ومدار الاستحباب على
كون الفضل مستندا الى مزية وجودية كالمسجدية وتلخيصا ان الادلة قد دلت على دوران
النهي وجودا وعدما مع الاول ودوران الامر وجودا وعدما مع الثاني كما وجدنا انطباق
اطلاق الكراهة في لسان الفقهاء وكذا الاستحباب على المعنيين المزبورين بحيث لم نجد
موردا نقض في شيء منهما هكذا ينبغي تنقيح قولهم بان المراد بالكراهة كونها اقل ثوابا
فان قلت لا يجوز استناد النقصان في الفرد المكروه الى وجود المانع عن اقتضاء الطبيعة
لتمام حسنها وثوابها اذ لو كان كذلك لزم انتفاء الوجوب في هذا الفرد لان مصلحة الوجوب

متى نقصت بعروض مانع متبدلا الوجوب بالاستحباب فاما ان نقول ان حسن الطبيعة في
الفرد المكروه باق على حاله او نقول بالاستحباب وكلاهما كما ترى وهذا هو الاشكال
الذي اورد على تفسير الكراهة بقلة الثواب فيما تقدم وهو بعد باق بحاله قلت نقصان
الطبيعة بسبب المانع لا يستلزم الوصول المصلحة حد الاستحباب لان الطبيعة ربما يكون فيها حس
من الحسن والثواب ما يزيد عن المقدار المقتضي للوجوب فلا يلزم من نقصان ثوابها بسبب المانع
الوصول الى حد الاستحباب لانا نشاهد اختلاف الواجبات في الحسن والثواب كما نشاهد اختلاف
المحرمات في القبح والعقاب فالصلوة باعتبار اشتمالها على الحسن الزائد عن مقدار ما يقتضي الوجوب
باقية على وصف الوجوب في الحمام ايضا وان نقص بسببه شيء من ثوابها وهذا واضح واما
القسم الثالث وهو ما لا بدل له من العبادات التي تعلق النهي بها بنفسها كالصوم والصلوة في
الاوقات المكروهة فالذي صرح به بعض الاصحاب في بيان الكراهة هنا كالشهيد الثاني في
الروض في مبحث الصوم المكروه هو كونه اقل ثوابا ايضا من غيره فمعنى كراهة الصوم في السفر
على كونه اقل ثوابا من الصوم في الحضر ومعنى كراهة الصلوة في الاوقات المكروهة كونها اقل
ثوابا من الصلوة في غيرها وهذا بعيد عن الصواب في الغاية لان النهي الوارد فيها ان جعل على
معنى الارشاد ففيه ان هذا انما يستقيم فيما اذا قدر المكلف على الصوم في الحضر كما يقدر على
الصوم في السفر واما اذا لم يتمكن من الصوم حضرا فلا يعقل النهي الارشادي الحقيقي
الصريح اذ الارشاد انما يستقيم فيما اذا كان هناك مصلحة للمكلف وترك العبادة رأسا
مع عدم الاقتدار على فرد اخر افضل لا اصلاح فيه اصلا فكيف يمكن حمل النهي الوارد

الوارد في صوم السفر الشامل باطلاقه لحالتي الاقتدار على تحصيل عنوان الحضر وعدمه
على الارشاد ودعوى اختصاص النهي بحالة الاقتدار على عنواني الحضر والسفر مع بعدها عن
ظواهر النواهي وكمال منافاتها لما ورد في حقهم عليهم السلام من ترك الصوم في السفر فيها امكان
دعوى الاتفاق من القائلين بكراهة الصوم في السفر على الكراهة ولو مع العجز عن تحصيل عنوان
الحضر والحاصل ان الامر في هذا القسم من مكروه العبادة عيني مختص بذلك اليوم او ذلك
الزمان بحيث لو فرض فوات الصوم او الصلوة فيهما لم يحصل امتثال ذلك الامر اصلا ومن
الواضح ان الامر بشيء عينا ثم النهي عنه لا الى بدل قبيح مستحيل ولو كان ارشادا ودعوى
ان النهي في هذا القسم مسوق لصرف البيان عن الواقع وان المقصود منه مجرد التنبيه على الصوم في السفر
مجرد الاخبار عن كونه اقل ثوابا من الصوم في السفر فهذا الاخبار الانشائي في حاصل الصوم
بوجه من الوجوه يدفعها ان استعمال النواهي في صرف الاخبار مما لم يسمع في لغة العرب
اصلا ولو سلم صحة هذا الاستعمال فسياق النواهي الواردة في صوم السفر كاد ان يكون
نصا في خلافه لان التامل في مجموعها خصوصا بعد ملاحظة اشتمال بعض الاخبار على
لفظ الكراهة وعلى كونه معصية ونحو ذلك مما هو صريح في حسن الترك يعطي الجزم
بان المقصود بها امتثال المكلف بها في ترك الصوم واين هذا من مجرد كونها مسوقة
لصرف بيان الواقع والاخبار عن قلة الثواب المنافية للترغيب والتحريص على الترك وكذا
يساعد النظر الصحيح في معنى الكراهة في هذا القسم من مكروه العبادة هو ان يقال ان الكراهة
فيها عبارة عن مطلوبية تركها على حد مطلوبية فعلها لكن لا من حيث كونه تركا للعبادة بل

وحيث اشتمل على فضيلة اخرى وجودية او عدمية فيكون المقصود بالنهي ح طلب
الترك حقيقة الذي يرجع الى الامر بالترك الواحد لتلك الفضيلة ويتفرع على ذلك
ح التخيير الشرعي بين الفعل والترك من باب المزاحمة على قياس التخيير الثابت بين الواجبين
او المستحبين المتزاحمين وتوضيح هذا الاجمال الذي سبقت اليه الاشارة عند ذكر كلام
بعض الاجلة هو ان فعل الشيء اذا كان مطلوبا ومحبوبا فان لاحظنا تركه من حيث كونه
تركا لذلك الشيء امتنع اتصافه بالطلب والمحبوبية لان ترك المحبوب مبغوض وترك المطلوب
منهي واما اذا كان تركه مصداقا لامر اخر راجح ولاحظناه من هذه الجهة اتصف بالرجحان
والمطلوبية على حد رجحان ذلك الامر ومطلوبيته وهذا لا ينافي رجحان فعله في حد نفسه وانما
المنافي له رجحان الترك ومطلوبيته من حيث كونه تركا لذلك الفعل الراجح مثلا صوم المدعو
الى الافطار من حيث كونه صوما امر راجح شرعا مطلوب للشارع وترك هذا الصوم من حيث
نظرا بالقياس الى كونه تركا للصوم لا رجحان فيه قطعا وضرورة لان ترك الراجح مرجوح
جزما لكن من حيث كونه مصداقا لامر راجح شرعا وهو الاجابة مطلوب راجح على حد مطلوبية
الاجابة ورجحانها فكراهة صوم المدعو الى طعام ان كانت ناظرة الى حسن ترك هذا
الصوم من حيث كونه تركا للصوم فهذا هو الذي ينافي رجحان فعله شرعا وعقلا ولكن
اذا كان المراد بها مطلوبية تركه وحسنه باعتبار اندراجه تحت عنوان مطلوب راجح
شرعا كالاجابة فهذا لا ينافي رجحان الفعل ومطلوبيته بوجه من الوجوه وعلى هذا يقاس
سائر افراد الصوم المكروهة كصوم الولد مع نهي الوالد وصوم الزوجة مع نهي الزوج

الزوج وصوم الضيف مع نهي المضيف فان الكراهة فيها راجعة الى حسن تركها ومطلوبيته
من حيث كونه اطاعة للوالد والزوج والمضيف لا الى حسن تركها من حيث كونه تركا للصوم حتى
ينافي حسنه ومطلوبيته شرعا ومرجع الكراهة في هذه الافراد من الصيام ح الى الامر بتركها
ويلزمه ح كون المكلف بالخيار في اتيان الفعل والترك المستحبين على قياس اختياره
في المستحبين المتزاحمين مثل الصلوة والزيارة في وقت لا يسع الا احدهما تخييرا شرعيا
ثابتا بحكم المزاحمة وتعذر الامتثال بهما معا ومن ذلك الى ما ذكرنا في معنى الكراهة هنا
ان الفقهاء رضوان الله عليهم الا بعض من تاخر كصاحب المدارك ونحوه سووا في الكراهة
بين موارد النهي عن الصيام والموارد الخالية عن النهي كصوم المدعو الى طعام وصوم
الولد والزوجة مع نهي الوالد والزوج مع عدم ورود نهي فيه من الشارع مستدلين
في ذلك الى افضلية تركه لكونه اجابة للاخ المؤمن واطاعة للوالد كما يرشد اليه ايضا
ما في بعض الاخبار من تعليل النهي عن صوم يوم عرفة مع اشتباه هلال ذي الحجة باحتمال
كونه يوم العيد فان مرجعه الى حسن الاحتياط الحاصل بترك الصوم وبالجملة فالحق
المساعد له هذا النحو من الكراهة التي مرجعها الى استحباب ترك الفعل باعتبار كونه
محصلا لعنوان راجح لا ينافي استحباب الفعل ورجحانه بوجه من الوجوه اذ الترك من
حيث اتصافه بذلك العنوان يكون ضدا للفعل لا نقيضا له ولا استحالة في استحباب
الضدين على جهة التخيير وح يكون المقصود من هذه النواهي المتعلقة بالصيام والصلوة
المكروهة طلب تركها حقيقة لكن لا مطلقا بل من حيث كونه محصلا لمستحب اخر ومقتضى ذلك

ثبوت التخيير بين الفعل والترك كالتخيير بين الواجبين المتزاحمين او المستحبين كذلك
لا يقال ان ارجاع النهي الى استحباب الترك باعتبار كونه محصلا لبعض المستحبات انما يتم في مثل
صوم المدعو الى طعام وصوم الولد والزوجة ونحوها مما علم فيه باشتمال الترك على
امر مستحب كالاجابة والاطاعة واما في مثل الصوم في السفر مطلقا والصلوة في الاوقات المكروهة
التي لم يعلم اشتمال تركها على امر مستحب فليس بجيد لان ظاهر النهي مطلوبية مطلق ترك
الصوم وترك الصلوة في تلك الاوقات فلو كان المقصود بالنهي تركها لاجل حصول
عنوان راجح فيه كان الواجب الامر بذلك العنوان او تعليل النهي بحصوله لا النهي عنه
مطلقا لانا نقول حيثما كان الامر كما يعلمنا ان ذلك العنوان الراجح ملازم لترك العبادة
بحيث يحصل بتركها مطلقا فلا حاجة الى الامر بذلك العنوان او تعليل النهي به بل يكفي
طلب ترك العبادة لثبوت الملازمة بين هذا الترك وبين ذلك العنوان والحاصل
ان النواهي المتعلقة بهذا النحو من العبادات التي امر بها عينا من دون ان يكون لها بدل تقوم
مقامها كاشفة بحكم العقل عن مجامعة تركها لعنوان راجح مستحب لكن هذا العنوان
ان كان مما امكن مفارقته عن الترك كالاجابة بالنسبة الى ترك صوم المدعو الى طعام وجب
على الشارع الامر بذلك العنوان او النهي عن الفعل معللا بحصول ذلك وان لم يمكن
مفارقته عن الترك بل كان لازما له فلا حاجة الى شيء منهما بل يكفي مجرد النهي عن الفعل
غاية الامر انا اذا لم نعلم بذلك العنوان كنا في جهل بذلك وهذا غير قادح بعد
فرض الملازمة الواقعية بينه وبين الترك فان قلت اذا فرض ثبوت الملازمة واقعا

واقعا بين ذلك العنوان وبين مطلق ترك العبادة كالصوم مثلا كان الامر بها وبتركها
ح لغوا لان المكلف لا يخلو عن واحد من الفعل والترك والمقصود من الطلب حصول المطلوب وبعد
فرض حصوله من المكلف البتة كان الامر به لغوا فلا يتصور جعل الفعل والترك متعلقين للطلب
الاستحبابي تخييرا قلنا ان كان مطلوبية الشيء وحسنه غير منوط بقصد القربة فبعد فرض
حصوله من المكلف يقينا كان الامر به لغوا كما في الواجبات والمستحبات التوصلية واما ان كان الحسن
فيه متوقفا على قصد القربة كما في العبادات وجب الامر به ح لتوقف قصد القربة على ذلك
وح نقول ان ترك الصوم وتركه سيان في الحسن والمطلوبية مع توقف حسن الترك على
قصد الامتثال كما في الفعل ولا يذهب عليك ان كلامنا هذا المبني اعترافا بما نقل
ذكره عن بعض الاجلة حيث جعل معنى الكراهة في العبادات مطلوبية تركها مقيدا
بقصد القربة لا مطلق الترك قائلا بانه ليس من باب اتصاف النقيضين اعني الفعل والترك
المطلقين بالمطلوبية والرجحان بل من باب اتصاف الضدين لان مرجع هذا الكلام
الى تعلق الرجحان والطلب بذات الفعل والترك من حيث ذاتهما نظرا الى عدم صلاحية قصد
القربة لان يكون قيدا في المطلوب كما هو بيانه مفصلا وحاصل كلامنا ان الترك المقيد
بامر خارج مجامع معه في الوجود وهو الذي تعلق به الطلب وان قصد القربة انما هو مستفاد
من جهة كون هذا الترك المقيد بذلك الامر عبادة متوقفا حسنها على نية الامتثال بقي
هنا شيء وهو ان الكراهة بناء على ما ذكرنا كون الفعل والترك فيما لا بدل له من العبادات
المكروهة مستحبين تخييرا من دون مزية لاحدهما على الاخر وهذا ينافي ما كان يكون مرجح

النصوص والفتاوى ورجحان فعلها على تركها ويمكن دفع الاشكال بان ورود النهي
في العبادة كما يكشف عن مطلوبية تركها لكونه مصداقا لعنوان راجح معلوم عند الله
ثم ملازم للترك كما اوضحناه هنا لك يكشف عن كون الترك افضل من الفعل وان كان هو
ايضا مستحبا ويشهد لذلك استعمال النهي في المحاورات كثيرا في هذا المقام يعني في مقام تفضيل
احد المستحبين التخييريين على الآخر على سبيل الارشاد مثلا اذا سئل المجتهد عن التردد بين الامر
بين التسبيح والتقديس وبين قضاء حوائج الاخوان فاجابهم ينبغي ان يفعل مثل الجواب
لا تسبح على هذا النحو اذ احدهما استحباب قضاء الحوائج والثاني مجازا على التسبيح و
هذا واضح ثم ان هذا الكلام انما هو فيما اذا لم يكن هناك دلائل اخر على رجحان
الترك وافضليته من الفعل وكان مستند الكراهة صرف النهي واما في مثل صوم الدلالة
على افضلية تركه عن الفعل افعال المعصومين عليهم السلام واقوالهم الصريح بكونه معصية
ومكروها فالامر واضح اذ لا حاجة الى الاستدلال والاستناد بما صرف النهي موقوق
لبيان تفضيل الترك على الفعل كما في المثال المزبور والله العالم واما القسم الثالث
من مكروه العبادة وهو ما كان سبب الكراهة فيه اجتماعه في المصداق مع اندراج مكروه
كالوضوء بالماء المأخوذ من هذا الظالم او بالماء المشمس على القول بكراهة مطلق استعماله
فاصح تقرير الكراهة هنا ايضا ما عرفته الا بلحاظ كونها عبادة واستحباب الترك لا
لذاته بل لامر اخر لا يجامع افضل من الفعل وذلك لان الامر هنا كون ترك هذا الفرد بعينه
مصداقا لترك المكروه بالمعنى المصطلح كما ان كراهة صوم المدعو للطعام ترجع الى

في اجتماع الوجوب مع الاستحباب

ترجع الى استحباب تركه لا لذاته بل لاجل كونه اجابة للمؤمن كما ان كراهة الوضوء بالماء المشمس
ترجع الى استحباب ترك هذا الوضوء لا لكونه تركا للوضوء بل لاجل كونه تركا لامر مكروه
وهو استعمال الماء المشمس وقد تلخص من جميع ما ذكرنا ان الوجوب التخييري لا يعقل اجتماعه
مع الكراهة على النحو المزبور وكذا يجوز اجتماع الاستحباب عينيا كان او تخييريا مع الكراهة واما
الوجوب التخييري الشرعي فالظاهر انه كالوجوب العيني في عدم جواز اجتماعه مع الكراهة
بقي الكلام في اجتماع الوجوب مع الاستحباب فنقول اما الوجوب والاستحباب العينيان فلا يمكن
اجتماعهما في شيء واحد سواء كانا نفسيين او غيريين او مختلفين لان الوجوب يتضمن المنع عن
الترك والاستحباب يشتمل على عدم المنع من الترك ومن الواضح انهما نقيضان لا يجتمعان في
الفعل الواحد لا يحتمل الطلبين ولو المثلين فضلا عما اذا كانا ضدين لان اجتماع المثلين
مستحيل في المحل استحالة الضدين نعم انما يتحقق في الوجوب العيني استحالة تعلق الطلب
الاستحبابي نعم لما كان الاستحباب والوجوب بحسب العلية مسببين عن الحسن والمصالح النفس الامرية
فاذا اجتمع في شيء واحد سبب الوجوب والاستحباب معا كما في الوضوء في وقت المشروط به
من الفرائض فلا جرم ان اجتماع مصلحتي الوجوب والاستحباب في ذلك الشيء لان المصالح ربما
تتراكم فيتب في شيء واحد باعتبار اختلاف مصالح متعددة لا على جهة الاختلاف في الزيادة و
النقصان كمصلحة الوجوب والاستحباب او على جهة التساوي كمصلحتي الوجوب لان الحسن والمصلحة
مما يقبل الشدة والضعف فلا مانع من اجتماع المصلحتين في شيء واحد ولو كانت كل واحد
منهما بدون الاخرى مقتضية للطلب الاستحبابي او الوجوبي واما اجتماع نفس الطلبين في

المستحبات الاولية سواء كانا مثلين كالوجوبين او الضدين كالوجوب والاستحباب مثلا اذا
امر الشارع باطاعة الوالد والوالدة فكل فعل امر به الوالد يتصف بالوجوب لاشتماله على
مصلحة الاطاعة وكذا يتصف به ما امرت به الوالدة فاذا اتفق انهما امرا بفعل واحد شخصي
اشتمل ذلك الفعل على المصلحتين الصالح كل منهما لايجاب ذلك الفعل على حدة واما الطلب
الايجابي فيستحيل اتصافه بمرتبتين بل لا مانع من اتصافه بالوجوب مرة لكن مع تأكده وقوته
حسب تأكد المصلحة الداعية له فيكون علة ايجاب هذا الوجوب المؤكد انطباق الفعل على الا
عنوانين ويكون علة ايجاب طبيعة الوجوب السارية في جميع مراتبه القوية والضعيفة هو القدر
المشترك بين اطاعة الوالدين واطاعة احدهما وبهذا البيان يندفع ما يتوهم في مثل المقام
كوجوب الوضوء المسبب عن الاحداث المجتمعة في الوجود من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد
والحاصل ان اجتماع الوجوب والاستحباب العينيين من المستحيلات الواضحة لكن اجتماع اسبابها
اعني المصلحتين لا مانع منه عقلا ونقلا كما لا مانع من القول بتأكد الطلب في صورة الاجتماع
لان الطلب والكراهة نحو الحب والبغض مما يقبل الشدة والضعف ويساعد على ما ذكرنا في نفسنا
واختلاف مراتب الواجبات والمحرمات في المطلوبية حتى ان قياس حفظ نفس الامام عليه السلام مثلا
بترك النظر الى الاجنبية لا يكاد يقبله طبع عاقل فضلا عن مسلم اذا عرفت هذا فقد اتضح لك انه لا
وجه للتعبير عليه احدها ان قضية ما ذكرناه من تأكد الطلب حسب تأكد المصلحة ان يكون ثواب كل
واجب ازيد من ثواب كل مستحب لان طلب الواجبات لا خفاء في كونه آكد من طلب المستحبات
فيكون المصلحة ايضا آكد مع ان الشهيد في القواعد استثنى منه اربعة مواضع خارجة

خارجة بالنص ومن اراد الاطلاع راجعها بل عن البهائي في شرح الاربعين دعوى الاجماع
على ذلك واستدل في القواعد عليه بان الواجب اكثر مصلحة وبالحديث القدسي ما يتقرب
الى عبدي بمثل اداء ما افترضت عليه قال الشيخ في شرح الاربعين قبل ذكر الحديث السادس
والثلثين خاتمة هذا الحديث كما عرفت صريح في ان الواجب افضل من الندب وقد استثنى
من ذلك شيخنا الشهيد وغيره مواضع الاول الابراء من الدين فانه مستحب وهو افضل من
انظار المعسر وهو واجب الثاني السلام ابتداء فانه افضل من رده وهو واجب
الثالث اعادة المنفرد صلوته جماعة فان صلوة الجماعة مطلقا تفضل على صلوة الفذ اي
المنفرد بسبع وعشرين درجة الرابع الصلوة في البقاع الشريفة فانها مستحبة وهي
افضل من الصلوة في غيرها الخامس الخشوع في الصلوة مستحب ويترك لاجله سرعة
المبادرة الى الجمعة وان فات بعضها مع انها واجبة انتهى ويشكل الاستثناء على ما ذكره
لان حكم العقل لا يقبل التخصيص فاذا فرضنا ان كثرة المصلحة تقتضي الثواب الجسيم كما هو ظاهر
عند العقل وقلنا بان مصلحة الواجب اكثر من مصلحة المستحب لما في طلب الواجب من التأكد
عن تأكد المصلحة امتنع بعد ذلك تخصيص هذه القاعدة بل يجب التأويل فيما ينافيها من
الاخبار كالحديث المزبور حيث مباهاة الله على الملائكة اذا قضى العبد النوافل معللا بانه
يقضي ما لم يجب عليه فانه يدل بالتأمل على افضل الفرائض بالنسبة الى النوافل اذ المباهاة
انما يتحقق اذا كان النفل دون الواجب في الفضل والثواب فكانه تعالى يقول مباهيا على
الملائكة انظروا الى عبدي كيف يهتم بالنفل الذي ثوابه اقل من ثواب الفرض فكيف اهتمامه

+ این عبارة تا قوله مع انها واجبة انتهى جزء کتاب نیست در حاشیه بوده اشتباها در متن نوشته شده

انه

بالفرض الواجد لفضيلة زائدة ويمكن تنزيل المباحات على وجه يكون دليلا على افضلية
النافلة عن الفريضة بان يقال ان سبب المباحات انما هو اشتغال العبد بعبادة اكمل من
الفريضة عوض النافلة فليتدبر في تخريج الوجهين وقد يشكل فيما ذكرنا مضافا الى
الموارد المخصوصة التي ورد فيها النص بافضلية المستحب عن الواجب كالسلام ورده وابراء
المديون المعسر وانظاره وغيرهما مما ذكره في القواعد بان المركوز في نفوس المتشرعة
فضل كثير من المستحبات على كثير من الواجبات في الثواب فان احدا لا يشك في ان صوم رجب
وشعبان مثلا في الصيف في البلاد الحارة افضل من مجرد رد السلام واداء الدين القليل
ورد الوديعة الحقيرة ودفن الميت وامثالها من الواجبات وكذا لا شك في ان زيارة
الحسين عليه السلام في الاوقات المعهودة من النواحي البعيدة المشتملة على مشاق كثيرة لا يبلغها
في الفضل والثواب كثير من العبادات الواجبة فضلا عن الواجبات التوصلية التي نفعها
غالبا يصل الى الغير العامل الا ترى ان المواظبة على نافلة الليل سفرا وحضرا صيفا
وشتاء واطعام الفقراء والمساكين وتزويج العزاب من السادات والمؤمنين وامثال
ذلك من الاعمال الساطع فضلها وبهاؤها بين سائر المخلوقات والارضين والسماوات
كبناء المساجد الجامعة والقناطر العظيمة من الشوارع العامة العائد نفعها الى عباد
الله ابد الدهر هل يوازيها في الفضل والثواب وحصول التقرب الى الله جل اسمه كل
فرد من الواجبات حتى مثل رد السلام وعلى هذا فاما ان يقال بان تاكد الطلب لا
يكشف عن تاكد المصلحة فلا يلزم من كون طلب الواجب اكد من طلب المستحب كون مصلحته

مصلحته ايضا كذلك ويلتزم بان ثواب الواجب ليس كما ما كان اكثر من ثواب كل مستحب ويتصرف
في الادلة الواردة في الموارد المخصوصة او يطرح فان مجرد الاستبعاد لا يقتضي رفع اليد
عن حكم العقل حتى لم يكن هناك دليل قاطع على خلافه من اجماع ونحوه مع ان الاجماع
قد ادعي على خلافه كما عن البهائي رحمة الله عليه في شرح الاربعين وهذه المستحبات المرغوبة
المشار اليها وامثالها كان بمرأى من العلماء القائلين بان ثواب الواجب اكثر لاختصاصه
بمصلحة زائدة فهم اولى واحرى بان لا يقولوا بذلك واما ما يقال من ان الواجب في حد
ذاته يقتضي كون ثوابه اكثر من ثواب المستحب لكون الاتي بالواجبات خصوصا التوصليات
انما ينوي بفعلها دفع المضرة والعقاب بخلاف فاعل المستحبات فانه انما ينوي بفعلها جلب
المنفعة والثواب ومقتضى قوله صلى الله عليه وآله لكل امرء ما نوى ان لا يصل الى فاعل
الواجب الا دفع العقاب ويصل الى فاعل المستحب منفعة الفعل وثوابه وهذا لا ينافي كون
ثواب الواجب اذا كان مقصود العبد منه جلب المنفعة ايضا اكثر من ثواب المستحب وفساده
واضح من وجهين احدهما ان العقاب المترتب على ترك الواجبات انما هو باعتبار اداء
فعلها الى مصلحة ملزمة فدفع العقاب ووصول تلك المصلحة الملزمة المستتبعة للمنافع
والثواب الاخروي متلازمان ولا انفكاك بينهما فحينئذ كما يحصل دفع المضرة يصل الى الفاعل تلك
المصلحة ايضا نعم قد يرتفع العقاب بسقوط التكليف كما في التوصليات التي يحصل الغرض بغير قصد
وثانيهما انه لا اشكال باتفاق على حاله اذا فرضنا قصد الفاعل وصول الثواب من
رد السلام مثلا نعم لا مضايقة في التزام زيادة ثواب الزيارة على اكثر الواجبات و

لكنه ليس من باب زيادة ثواب المستحب عن ثواب الواجب لان الزيارة من مظاهر الولاية التي
وجوبها فوق وجوب جميع الواجبات حتى الصلوة لان الولاية ليست عبارة عن مجرد عقد القلب
بل هي كالايمان شرطها العمل بالجوارح ايضا ولذا ورد في الروايات ان من ترك زيارة الحسين
فهو ناقص الايمان والحاصل ان الدليل العقلي انما يقتضي فضل ثواب كل واجب عن ثواب
كل مستحب ولم يقم دليل صالح للمعارضة معه سوى الاستبعاد الذي ذكرناه والامر فيه سهل
بعد عدم مزاحمته ووضح على ذلك والثاني ان المحقق الخونساري في شرح الدروس
وبعض اتباعه ذهبوا الى قبال المانعين عن صحة غسل من نوى الجمعة والجنابة في غسل
واحد كالقاضي سعد الدين والفاضل والشهيدين الى صحة ذلك بانهم بنوا على اختيارهم
في هذه المسئلة جواز اجتماع الامر والنهي فحكموا باجتماع الوجوب والاستحباب في غسل
يوم الجمعة اذا كان عليه غسل جنابة وكان قد نوى بغسل واحد امتثال الامرين والتحقيق
ان القول باجتماع الوجوب والاستحباب هنا غير جائز ولو على القول بجواز اجتماع الامر
والنهي اذ اجتماع الوجوب والاستحباب فيما نحن فيه غير هذه المسئلة لان اجتماع الوجوب
في غسل يوم الجمعة مبني على مسئلة التداخل لا على هذه المسئلة التي يبحث فيها عن اجتماع
الطبيعتين المطلوبتين في شيء واحد توضيح ذلك ان موضوع البحث في مسئلة التداخل
هو انه اذا وجب فردان من طبيعة واحدة او وجب احدهما واستحب الفرد الاخر فهل يجزي
في مقام الامتثال بهذا الفردين اتيان فرد واحد بنيتهما معا ام يحتاج الى التعدد في
الوجود الخارجي ولا يكفي التعدد الاعتباري الحاصل بالنية وموضوع البحث في مسئلتنا

في مسئلتنا هذه انه اذا تعلق الوجوب والاستحباب او الوجوب والحرمة بماهيتين مختلفتين
متباينتين على جهة العموم من وجه او مطلقا فهل يجوز ان يكون مادة الاجتماع مستحبا
وواجبا او واجبا وحراما على وجه يجتمع في تلك المادة حكمان مختلفان باعتبارين مختلفين
ام لا وبعبارة اخرى ان البحث في مسئلة التداخل في الماهية الواحدة اذا اجتمع
فيها اسباب الوجوب والاستحباب المقتضي كل واحد منها مطلوبية فرد من الماهية لو خلي
وطبعه فهل يكفي في مقام الامتثال اتيان فرد من الماهية بنية الجميع او لا بد من اتيان
افراد متعددة حسب تعدد الاسباب وفي مسئلتنا هذه انه اذا اجتمع الماهيتان المختلفتان
المتعلق كل واحدة منهما طلب على حدة في بعض المصاديق الخارجية فهل يكون ذلك
المصداق الواحد الجامع الطبيعتين متصفا بكلا الطلبين بالاعتبارين ام لا بد
من اتصافه باحدهما خاصة دون الاخرى فالواحد الشخصي في مسئلة التداخل على
القول به يكون متصفا بالحكمين المتضادين من جهة واحدة وهي كونه فردا للطبيعة
الواحدة وفي هذه المسئلة يكون متصفا بهما من جهتين احدهما كونه مصداقا للطبيعة
والاخرى كونه مصداقا للماهية الاخرى وقد اعترف المانعون والمجوزون في هذه المسئلة
باستحالة الاجتماع اذا كان الفرد من قبيل الاول كغسل الجنابة لمن عليه الجنابة على القول با
ستحبابه ووجوبه واحد شخصي تعلق به الحكمان المتضادان من غير تعدد الجهة الا الجهة التعليلية
التي تصور فيه من حيث انتسابه تارة الى الجنابة واخرى الى الجمعة مثلا باتفاق الكل
لا يكفي موضوع الحكم لخلاف الحيثية التقييدية التي يدعيها القائلون بجواز اجتماع الامر والنهي

فان تكثر الموضوع بسببها وعدم التكثر ومطارح الانظار فيما نحن فيه فبناء جواز تداخل
الاغسال مطلقا جواز اجتماع الامر والنهي كما هو الحق المزبور لعله خلط بين الحيثية التقييدية
والحيثية التعليلية حيث تخيل ان تعدد الجهة المتصورة في التداخل الى التقييدية ابتناء باب
الحهة المسئلة بان يقال ان الجنابة كاشفة عن الحدث الغسل بسببه والجمعة كاشفة
عن عنوان اخر تستحب الغسل بسببه فاذا افترقا احدهما عن الاخرى كالجنابة في غير يوم الجمعة
الغسل واجد العنوانها خاصة فاذا اجتمعا كان الغسل جامعا للعنوانين معا وواجدا
لهما نحو وجدان الصلوة في الدار المغصوبة طبيعة الصلوة المطلوبة وطبيعة الغصب المنهي عنها
وح يكون البحث في جواز التداخل وعدمه من شعب البحث عن اجتماع الامر والنهي او اجتماع
الواجب والمستحب المختلفين بحسب الماهية المتحدين بحسب المصداق واحيانا فكثرة الجهة
على وجه كونها تقييدية في مثل غسل الجنابة يوم الجمعة نحو تكثرها في موارد اجتماع الامر
والنهي وهذا جيد لولا ان فيه تكلفا واضحا لكنه يحتج ان لا يعتبر في صحة كل
قصد الامتثال بالجميع كالجمعة والجنابة بل ينبغي حصول الامتثال بالامرين اذا قصد
احدهما خاصة لان المفروض ان الغسل مثلا في صورة اجتماع الجمعة والجنابة مشتمل
على عنوان الوجوب وعنوان الاستحباب ومتى حصل الغسل حصل العنوانان فيسقط الامر
بعد الامتثال ثانيا لاستحالة تحصيل الحاصل والحاصل انه على تقدير كون الاسباب
كاشفة عن عنوان راجح متحقق في الفعل بمجرد اجتماعها يكتفى عن اجتماع تلك العناوين
في الفعل فاذا حصل في الخارج سقط مجموع الاوامر المسببة عنها وان كان الفاعل غير قاصد

قاصد للجميع فلا وجه لاعتبار نية الجميع هذا تم لا تنس ما قدمنا في اجتماع الوجوب
والاستحباب من ان اجتماعهما عبارة عن تاكد الطلب فلا يكون الفعل الواحد متصفا بحكمين
متضادين فان هذا الكلام جار في مسئلة التداخل ايضا والله العالم هذا كله في اجتماع الوجوب
والاستحباب العينيين واما اجتماع الوجوب التخييري والاستحباب العيني فلا اشكال فيه ان كان المراد
بالاجتماع اشتمال الفرد على مزية زائدة توجب افضليته عن سائر الافراد وكان المراد بالطلب
الوارد فيه من الشارع مجرد الارشاد الى ذلك نظير النهي الوارد فيما له بدل من العبادات
المكروهة كما تقدم بيانه على وجه حسن وهل يمكن التزام اجتماع نفس الطلب الاستحبابي مع
الوجوب التخييري خلافا لما في اجتماع الوجوب والاستحباب العينيين كما رام الفاضل القمي بل هو
انه لا استحالة في اجتماع الوجوب التخييري مع الكراهة المصطلحة وان متضاد ذلك فيما
تقدم لان استحالة الاجتماع انما لاجل كون الاحكام اضدادا ونحن كلما راجعنا الى الخلف
لا نجد بين الوجوب التخييري وبين الاباحة والاستحباب والكراهة ضدية عقلا
لا شرعا ولا عرفا وذكر في ذلك ان الوجوب التخييري سواء كان عقليا او شرعيا اما
في حقيقته جواز ترك الواجب الى بدل فكما ان جواز الترك هذا لا ينافي فضل الوجوب
الذي هو عدم جواز الترك بوجه كذلك رجحان هذا الترك او مرجوحيته على وجه يتعلق
به الطلب الاستحبابي اذ النهي التنزيهي لا ينافي وجوب فعله اصلا وتوضيح المرام انه اذا
كان الشيء مطلوبا عينا فمطلق تركه يكون ممنوعا ولا يخفى ان المنع عن مطلق ترك
الشيء لا يجتمع مع اتصاف الفعل بالاباحة او الاستحباب او الكراهة لاشتمالها على الرخصة

في اجتماع الوجوب
التخييري والاستحباب
العيني والكراهة
العينية

في الترك وهذا واضح واما اذا كان الشيء مطلوبا على وجه التخيير بينه وبين غيره كما في التخييرات
الشرعية او العقلية مثل مطلوبية الفرد اذا كان المامور به هو الكلي فمطلق تركه ليس ممنوعا عنه
بل الممنوع انما هو تركه لا الى بدل فترك الواجب التخييري له اعتباران احدهما ان لا يكون الى بدل
والثاني ان يكون الى بدل وهو بالاعتبار الاول واحد للفعل الوجوب الذي هو المنع من النقيض
وبالاعتبار الثاني واحد لنقيض هذا المنع وهو الجواز ومقتضى القاعدة ان يتصف
الفعل بملاحظة كل واحد من الاعتبارين بحكم من الاحكام لان الفعل بالاعتبار الثاني
واقعة من الوقائع في عرض الفعل بالاعتبار الاول فلا يكفي اتصافه بالوجوب بالاعتبار
الاول في حكمه بالاعتبار الثاني بل لا بد له بهذا الاعتبار ايضا ان ياخذ نصيبا من الاحكام
الخمسة ولما استحال اتصافه بالحرمة لاشتمالها على وجوب الترك مطلقا فيما في الوجوب
العارض للفعل بالاعتبار الاول وهو الوجوب لا الى بدل فلا بد من اتصافه اما بالاباحة
او بالاستحباب او بالكراهة فان كان البدل الذي يقاس اليه الترك مساويا للفعل في المصلحة
كان الفعل ح مباحا وان كان ارجح كان الفعل ح مكروها مطلوبا بالنهي التنزيهي لان المكروه
ما كان تركه ارجح من فعله وان كان مرجوحا كان الفعل ح مستحبا لان المستحب ما كان تركه مرجوحا
وبهذا البيان يندفع ما كان يتوهم من ان الفعل اذا كان بالاعتبار الثاني يعني بملاحظة
تركه الى بدل واقعا في عرض الفعل بالاعتبار الاول اعني بملاحظة تركه لا الى بدل فلا مانع
من اتصافه بالحرمة كما يقوله المجوزون لاجتماع الامر والنهي لان الحرمة اذا عرضت للفعل
باحد الاعتبارين خرج الفعل عن قابلية حكم اخر ولو بالاعتبار الثاني فاذا حرم الفعل بالاعتبار

بملاحظة تركه الى بدل يقتضي الوجوب العيني لذلك البدل فيكون الفعل ح بجميع اعتباراته
غير واجب بل حراما من باب المقدمة وهذا لان المفروض اتصاف الفعل باعتبار تركه لا الى بدل
بالوجوب على حد اتصافه لذلك البدل فاذا فرض اتصاف البدل بالوجوب العيني خرج الفعل عن الوجوب
معه بل ربما يتصف بالحرمة المقدمية فتدبر وخلاصة المقام مع التلخيص وجه المرام هو ان
الفعل الواحد اذا اتصف بالوجوب العيني امتنع اتصافه بحكم اخر من الاحكام لاجل اشتماله
على المنع من تركه مطلقا واشتمالها على عدم المنع منه واذا اتصف بالوجوب التخييري امتنع اتصافه
بالحرمة ايضا مثل العيني واما الاستحباب والكراهة والاباحة فلا يجوز اتصافه بها مع قطع
النظر عن وجوبه التخييري الا الاباحة مثلا مع قطع النظر عن كون الفعل واجبا تخييريا اذا عرضت
له اقتضت … واما مع تركه معه لا الى المباح ففي غير الواجبات التخييرية هو الذي يكون فعله وتركه
معه سيان او ليس له حتى يحصل في تركه اعتبار وكذا الاستحباب والكراهة ومع قطع النظر
عن وجوب الشيء تخييرا لا يعرض له حينئذ ضرورة اقتضائها جواز تركه معه وهو ينافي عدم جواز
تركه الا الى بدل ولكن مع ملاحظة الوجوب التخييري لذلك الشيء بحيث يفرض موضوعه هو كونه واجبا
تخييرا الا نفس الصلوة الواقعة في الحمام في التخيير العقلي او نفس الصوم في التخيير الشرعي فلا
مانع من اتصافها بالاستحباب او الكراهة او الاباحة بل الذي يقتضيه النظر انه لا مناص عن اتصافها
باحد الاحكام الثلثة الموجبة لجوازها ترك الى بدل فيكون الموصوف بالوجوب هو نفس …
والموصوف بالاستحباب مثلا اختيارها في هذا الفرد كالايقاع في المسجد في التخيير العقلي
واما في التخيير الشرعي فيكون الموصوف بالوجوب هو نفس الصوم مثلا والموصوف بالاستحباب

هو اختياره على العتق مثلا فاختلف المتعلقان في الحقيقة وامكان الامتثال بالجمع ايستلزم الامتثال
بالاخير هذا مثل ما اذا نذر فعل الواجب في ضمن فرد معين راجح فانه موضح وجه انعقاد
هذا النذر مع ان فائدة النذر ايجاب المنذور ولا يعقل وجوب الواجب ثانيا الا باعتبار
ما ظنناه ان نفس الفعل شيء والالتزام ببعض افراده وخصوصياته شيء اخر فليتدبر في تنقيح
المقام فان فيما ذكرنا غنية عما ذكروا في اخاء الكلام في مثل هذا المقام الذي هو من مطارح
الانظار ويمكن هذا لنا في اجتماع الوجوب التخييري مع الاستحباب والكراهة العينيين واما
اجتماعه مع الاستحباب التخييري كما في اعطاء الزكوة لمن الهمة والمستحق فاصدا به تركه
واجابة المؤمن فلا اشكال فيه ايضا اذا كان المراد اجتماع مصلحة الوجوب ومصلحة المستحب
المقتضي لتاكد الطلب كما في اجتماع الوجوب والاستحباب العينيين وقد سبق واما اذا كان
المراد اجتماع نفس الطلبين نظيرهما في الوجوب التخييري والاستحباب العيني كما تقدم ففيه
اشكال نظرا الى ان في غير مورد الاجتماع لان تركه مطلقا ليس بجائز بل الموصوف بالجواز
انما هو تركه الى بدل لاتصاف الفعل بالوجوب التخييري كما هو المفروض المقتضي لمنع من تركه لا الى
بدل فلو قلنا في مورد الاجتماع بالاستحباب فلا بد وان يكون المراد به رجحان الفعل مع
جواز تركه المقيد بكونه الى بدل كما في الاستحباب العيني مع الوجوب التخييري وهذا يستلزم
كون الامر المتعلق بذلك المستحب الكلي الصادق على مورد الاجتماع وغيره كالاجابة
مستعملا في معنيين احدهما رجحان الفعل مع جواز الترك المطلق من غير تقييد له بكونه الى بدل
كما في غير مورد الاجتماع والثاني رجحان الفعل مع جواز الترك المقيد بكونه الى بدل كما في

في اجتماع الوجوب التخييري مع الاستحباب التخييري

مورد الاجتماع وهذا غير جائز الا ان يقال بان استعمال المطلق في جامع الجنس
مع اشتراك الكل في الاشتمال على مصلحة الطلب الاستحبابي مثلا لا يستلزم الا استعمال
الامر في المعاني المتعددة فمجوبية الاجابة ومطلوبيتها تارة من جهة رجحانها تركها مطلقا واخرى
من جهة رجحانها تركها الخاص اعني الى بدل وهذا ليس استعمال الامر المتعلق بالاجابة
في المعنيين ضرورة استعماله في الطلب في جميع الافراد الا ان بعض الافراد باعتبار رجحانه
تركه الى بدل متصف بالمطلوبية من هذه الجهة فليتدبر حتى يتضح كنه الكلام هذا تمام
الكلام في الجواب الحلي عن استدلال المجوزين بالنقض بالعبادات المكروهة وهو الاستدلال
الاول الثاني من ادلتهم على الجواز هو ان المقتضي للجواز موجود والمانع مفقود
اما المقتضي فهو الخطاب المتعلق اصلا بالطبيعة المامور بها والثاني بالطبيعة
المنهي عنها كالصلوة والغصب مثلا المتصادقين على الصلوة في الدار المغصوبة واما
فقدان المانع فلان المانع لو كان فليس الا اجتماع الضدين في محل واحد وهذا ليس
بلازم لان متعلق الحكم هو الفرد بناء على ما هو المعروف من تعلق النواهي بكل
فرد فرد على سبيل الاستغراق والاستيعاب باعتبار سريان الماهية في جميعها وتعلق
الوجوب بالطبيعة بناء على تعلق الاوامر بالطبائع دون الافراد فاختلف المحل فلا يكون
هناك اجتماع الضدين في محل واحد فان قلنا ان الفرد ايضا واجب تخييرا ولو لم يكن
عينا قلنا هذا الفرد المحرم متصف بالوجوب التخييري لان الحاكم بالتخيير اما الشرع
او العقل والشرع لم يحكم بوجوب شيء من الافراد تخييرا فضلا عن الفرد المحرم واما

العقل فهو مع امكان المندوحة وامكان الامتثال بالطبيعة في الفرد المباح لا يرخص
في الامتثال بها في ضمن الفرد المحرم فالوجوب التخييري انما ينتقض في ذلك الفرد
حتى الوجوب المقدمي عند القائلين لان المقدمة المحرمة لا تتصف بالوجوب عندهم ايضا
فان قلت صحة العبادة لا بد لها من امر عيني او تخييري وهذا الفرد على تقدير
كونه مامورا به يكون فاسدا فمن اين تثبت الصحة قلنا يكفي في صحة الفرد انطباقه على
المامور به واشتماله على الطبيعة المطلوبة بل الذي يقتضي الصحة في جميع الافراد حتى
الافراد المباحة انما هو مجرد هذا المعنى لان ترخيص العقل في الاتيان بالماهية في
ضمن الفرد لا مدخلية له في الصحة لان المعتبر في الصحة مطابقة المأتي به للمامور به ترخيصا
ومن الواضح ان الافراد المباحة ونحوها افراد ليس مما يتعلق بها الامر شرعي
ولا كانت متصفة بالوجوب العيني والحاصل ان مقتضي الصحة انما هو حصول الطبيعة
المامور بها في ضمن الفرد لا كون الفرد متعلقا للامر ولا يبعد الفرد المباح و
المحرام من جهة حصول المطلوب في ضمنهما سيان فان قلت هب ان الاوامر انما تتعلق بالطبائع
دون الافراد لكن لوازم الماهيات سارية الى جميع الافراد كالحلاوة في افراد السكر فلا
يلزم من حصول المطلوب نفس الطبيعة عرو الافراد عن الوجوب على الابدال سراية الوجوب من
الماهية الى الافراد فيجتمع في الفرد المحرم الوجوب والحرمة قلنا فرق بين الصفات واللوازم
الذاتية وبين اللوازم الجعلية فان الاول يسري الى الافراد حسب سريان الطبيعة
بخلاف الثاني فانه يتبع مقدار الجعل فلا يسري الى الافراد اذا كان الملحوظ في جعله حال

حال الطبيعة المطلقة يعني احد وجوداتها ولو لم يكن مطلق متعلق الطلب نفس ذلك الوجود
الفرد ولذا لا يسري الى افراد الماهية المامور بها كوجوب العيني مع اتصافها به فان
قلت هب ان الوجوب لا يسري الى الفرد باعتبار كونه صفة جعلية انتزاعية عن الطلب المتعلق
بالطبيعة لكن المصلحة والمحبوبية التي اقتضيا الوجوب ذاتيان للطبيعة فلا بد من سريانها
الى الافراد فيلزم اجتماع الحب والكراهة في الفرد المحرم من حيث اشتماله على الطبيعة الحسنة و
القبيحة وهذا اجتماع الضدين في محل واحد قلنا لا نسلم ان المحبوبية والمبغوضية لا
يجتمعان في الواحد الشخصي بجهتين مختلفتين فان تعدد الجهة مجد في تكثر المتعلق في باب
البغض والمصلحة والمفسدة ونحوها من الاوصاف المختلفة باختلاف الجهات والحيثيات الا انا نجد
من انفسنا ان كثيرا من الاشياء محبوب عندنا لبعض ما يترتب عليه من الاثار ومبغوض عندنا
لبعضها الاخر كما في كثير من الادوية والاغذية النافعة للطبائع من جهة والضارة لها من
جهة اخرى والسر فيه ان متعلق الحب والبغض والمصلحة والمفسدة في تعدد
الجهة انما هي نفس الجهة المفروض تعددها حسب تعدد الحب والبغض وهذا خلاف
الوجوب والكراهة ونحوهما من الاحكام فانهما اذا اجتمعا في فعل واحد لزم اتصاف
ذلك الفعل بالمطلوبية والمنع واستحالته واضحة والوجدان اقوى بينة عليه وهذا
الدليل هنا اقوى معظم ادلة المجوزين وما ذكرنا في تقريره يغاير تقرير ما تم له في
بعض الجهات عدلنا عنها اليه لتشييده فانه يتم على القول بان متعلق الاوامر هو الافراد
ايضا لان الفرد المعين المخصوص بخصوصيته ايضا ليس متعلق الوجوب من الوجوب انما يتعلق

بالفرد الكلي الصادق على المحرم وغيره على حد سواء بخلافه على تقرير بعضهم كالمحقق القمي فانه جعل
مبنا الاشكال على تعلق الامر والنهي بصرف الطبيعة لا بشرط وجوابه ان غاية ما يلزم من ارجاع الامر
الى الطبيعة وارجاع النهي الى الفرد ان مادة الاجتماع كالصلوة في المكان المغصوب يكون فردا لاحد
الضدين وهو الواجب وعين الضد الاخر وهو الحرام وهذا ايضا مستحيل لجواز استحالة اجتماع
نفس الضدين توضيح ذلك ان اجتماع الضدين يتصور على وجوه ثلثة احدها ان يجتمع نفسهما
في محل واحد كاجتماع السواد والبياض في محل واحد شخصي والثاني ان يجتمع مصداقهما في الوجود
الخارجي بحيث يعدان موجودا واحدا كاجتماع الاسود والابيض في بعض الموجودات الخارجية
الثالث ان يجتمع نفس احدهما ومصداق الاخر مثل ان يكون جسم واحد مصداقا للابيض
ومحلا للسواد وجميع هذه الصور مستحيلة لان مرجعها جميعا الى اجتماع السواد والبياض
في موضع واحد ح نقول ان الامر ان كان متعلقا بالطبيعة والنهي ايضا متعلقا بها كما
يقول المحقق القمي لزم اجتماع نفس الوجوب والحرمة في شيء واحد شخصي نحو اجتماع نفس السواد
والبياض في جسم واحد وان كان كل منهما متعلقا بالفرد كما يقول به القائلون بان متعلق
الاوامر والنواهي هو الافراد لزم اجتماع الواجب والحرام في مصداق واحد على نحو الاتحاد
بحسب الوجود الخارجي نحو اجتماع الابيض والاسود في بعض الاجسام على نحو الصدق والاتحاد
وان كان متعلق الامر هي الطبيعة ومتعلق النهي هو الفرد كما هو مبنى الاشكال على تقرير ما
لزم اجتماع نفس احد الضدين اعني الحرمة مع مصداق الضد الاخر وهو الواجب ويكون
ذلك الفرد ح موضوعا للحرام بالحمل الاولي مثل قولنا الانسان حيوان ناطق فيقال

فيقال انه حرام يعني انه مما تعلق به النهي بخصوصه وموضوع الواجب بالحمل المتعارف مثل
قولنا زيد انسان فيقال انه واجب يعني فرد من الواجب فهذا النحو من المغايرة لا يجدي في الحل
في اجتماع الضدين والحاصل انه لا مناص على القول باجتماع الامر والنهي من كون الفرد المحرم
مصداقا للضدين اعني الواجب والحرام وهو مستلزم لاجتماع نفسهما كما لا يخفى واجتماع
الضدين من المستحيلات الاولية على ان هذا الكلام في الاشكال العويص لكان لا مانع من اجتماع
الوجوبين العينيين مع تعدد الجهة واختلاف الماهية بحسب المفهوم كالصلوة في الدار المغصوبة
حال ضيق الوقت مع ان احدا لا يلتزم بذلك ودعوى ان عدم الاجتماع هنا مستند الى قبح
التكليف بالفعل والترك معا لا الى اجتماع الضدين مدفوعة بان منشا القبح ليس الا كونه
تكليفا بالمحال ولا سبب للاستحالة الا كون المكلف به جامعا بين الضدين فلو لا كان الامر والنهي
في شيء من جهتين مستلزما لاجتماع الضدين فخلا الشيء لما قبح التكليف بالفعل والترك
معا اذ لا يتصور وجه للاستحالة الا ذلك الثالث من ادلة الجواز هو التمسك والتشبث بذيل
العرف بادعاء ان العبد اذا اتى بالمامور به في ضمن الفرد المحرم عد مطيعا من جهة وعاصيا من جهة
اخرى فلو لا كان اجتماع الامر والنهي بمعنى كون الشيء الواحد واجبا وحراما باعتبار جهتين
مختلفتين جائزا لكان اما عاصيا ان قيل بانتفاء الامر او مطيعا ان قيل بانتفاء النهي او
لا عاصيا ولا مطيعا لان الاطاعة لا تحصل الا بفعل المامور به والعصيان لا يتحقق الا بارتكاب
المنهي عنه وقد مثل الحاجبي والعضدي له بما اذا امر المولى عبده بالخياطة ونهاه عن الخياطة في
المكان المنهي عنه قائلا بان هذا العبد مطيع من جهة الامتثال للامر بالخياطة وعاص من جهة

مخالفة النهي ولعل التمثيل هذا منزل على ما اذا كان المنهي عنه هو التصرف في هواء المكان والا
لكان من امثلة اجتماع الامر والنهي في شيء واحد مورد الا مصداقا كقراءة القران في المكان
المغصوب الذي هو انه مباح وكان خارجا عن محل البحث الذي هو اجتماع المصداق كما لا يخفى
وكيف كان فالجواب عن هذا الدليل هو المنع من صدق الاطاعة هنا اذ قد برهنا على امتناع
تعلق الامر بالمنهي عنه وحيث لا امر لا اطاعة جدا لان الاطاعة عبارة عن امتثال الامر
نعم يسقط الامر في التوصليات باتيان المطلوب في ضمن الفرد المحرم لاجل حصول مقصود الامر او
لانتفاء الموضوع على اختلاف الموارد ومثال الخياطة من قبيل الاول واين هذا من صدق
الاتيان بالواجب وحصول الاطاعة وقد يوجه الاستدلال بان صدق الاطاعة ح انما لا يتوقف
على تعلق الامر الفعلي بالماتي به بل ربما يتحقق من دون اتصافه بالوجوب الفعلي وذلك فيما
اذا كان الماتي به مساويا مع سائر افراد المامور به في المصلحة والاشتمال على غرض المولى
وكان عدم الامر مستندا الى قصور الطلب عن التعلق به باعتبار نحو ذلك كتعلق طلب
تركه وهذا نظير ما قلنا وبينا واستدللنا عليه في الجمع بين مقدمة الواجب من ان قصد الفعل
غير معتبر في تحقق الواجب وان كان الطلب قاصرا عن التعلق بغير المقصود نظرا الى عدم الفرق
بينه وبين المقصود من حيث الاشتمال على غرض المولى ح نقول ان تعلق الطلب بالفرد
انما يمتنع لاجل اتصافه بالحرمة لا ان المفروض مساواته مع المباح في مصلحة الامر والاندراج
تحت المامور به والاشتمال على غرض المولى فاذا اتى به المكلف قاصدا الى تحصيل غرض المولى
عد مطيعا وكان ممدوحا من هذه الجهة ولو كان عاصيا ومذموما من جهة اخرى ومن هنا البيان

ومن هذا البيان يندفع الفرق بين التعبدي والتوصلي لان الفرق بينهما ليس الا من جهة
اعتبار قصد القربة في الاول دون الثاني وما ذكر من قصد تحصيل الغرض يكفي في تحقق
القربة ومن جهة هذا القصد كما لا يخفى وهذه خلاصة ما قوبه به الاستدلال المزبور الا انه
بعيد عن الجادة في الغاية لان القصد الى تحصيل الغرض انما يتصور في التوصليات التي
يعلم مقصود الامر من الامر بها واما التعبديات التي لا علم بالمقصود بها سوى التعبد والانقياد
المتوقفين على قصد الامتثال بالمامور به فلا يتصور فيها القصد الى تحصيل الغرض جدا
ولو علم فهذا القصد لا يقتضي الا اتصاف العبد بالمدح من جهة كونه في صدد تحصيل الاطاعة
واما اقتضائه صدق الاطاعة التي يتوقف على اتيان المامور به لداعي الامر فيستحيل مع فرض
انتفاء الامر جدا ومن هنا يظهر وجه سقوط الامر في التوصليات المطلوب فيها حصول نفس المطلوب
دون التعبديات من حيث ان المقصود في التوصليات اعم من المطلوب وقضية ذلك حصول
المقصود في ضمن الفرد المحرم وان لم يكن مطلوبا باستحالة تعلق الطلب بالحرام بخلاف
التعبديات فان المقصود فيها اخص من المطلوب لاشتراط قصد القربة في سقوط الامر
امتناع اعتباره في نفس المطلوب كما قرر في محله فالمقصود منها لا يحصل الا باتيان الفرد
المتصف بالوجوب الفعلي مع قصد القربة فافترقا التوصلي والتعبدي في موضعين وتشاركا
في موضعين فان سقوط التكليف تارة يكون بالاطاعة واخرى بالعصيان وثالثة باتيان
الفرد المتصف بالوجوب لا بقصد القربة ورابعة بحصول الغرض وهما يتشاركان في الاولين
ويفترقان في الوصلي والتعبدي في الاخيرين فيسقط التكليف به فيهما دون التعبدي كما ظهر ايضا

ان ما في المقام واختصاص الامر بغير الفرد المحرم تخصيص عقلي مستند الى صرف وجود المانع
وهو النهي مع وجود المقتضي الذي هو الحسن والمصلحة لا انه تخصيص شرعي تعبدي يوجب خروج
ذات المحرم عن اطلاق الامر حتى يتفرع على ذلك فساده في صورة عدم النهي الفعلي لحالة
الجهل والغفلة ايضا فيسقط الجواز على المانع ونقول ان مادة الاجتماع كالصلوة في
الدار المغصوبة لم يتعلق بها الامر على هذا الحكم معاشر المانعين وقضية ذلك فساد كالصلوة
التي هي مصداق الغصب وتصرف في مال الغير ولو ارتفع عنه النهي الفعلي كما في حال الجهل
والنسيان ونحوهما من الاحوال المانعة عن تنجز الخطاب الفعلي مثل عدم البلوغ والاضطرار
مع انكم لا تقولون بذلك بل تلتزمون بصحة الصلوة الصبي في المكان المغصوب وصلوة
الجاهل بالغصب او ناسيا والواقع في الاضطرار الا انا نقول ان اختصاص الطلب ببعض
افراد المامور به دون بعض تارة يكون باعتبار فقدان المقتضي كما في التخصيصات
اللفظية القاضية بخروج الفرد الخاص عن مراد المتكلم بالعام مثل قوله اكرم العلماء الا
زيدا فان عدم وجوب اكرام زيد انما هو لاجل فقدانه مصلحة الامر وعدم اندراجه
راسا تحت مراد المتكلم ولفظ العام واخرى يكون باعتبار وجود المانع مع العلم بوجود
المقتضي وذلك حيثما علمنا ان عدم تعلق الامر به مستند الى قصور الطلب باعتبار
مانع عقلي عن ذلك مع فهمنا اشتمال الفرد المذكور على تمام مصلحة الامر وانه لولا ذلك المانع
لكان هذا الفرد وسائر الافراد متساوية في الاندراج تحت الطلب والامر كما في باب التزاحم
فان ارتفاع الوجوب عن الواجب الذي زاحمه ما هو اهم منه في الوجوب او ارتفاع الوجوب

الوجوب العيني عن احد الواجبين المتزاحمين المتساويين في الاهتمام ليس الا لمانعية وجوب
الآخر مثل وجوبه عنه بحيث لو فرض انتفاء هذا المانع بان خرج احدهما عن الوجوب كان الآخر
متصفا بالوجوب بخصوصه والافراد وح نقول ان قولنا ان الفرد المحرم لا يسري اليه الامر
الامر بالطبيعة ليس معناه انه خرج عن تحتها بنحو التقييد والتخصيص اللفظي الموجب لخروج
ذاته وهو نفس تصرف الباطل عن تحت الطبيعة المامور بها حتى يلزم انتفاء على اي نحو وقع
وفي جميع الاحوال بل معناه انه مع وجدانه مصلحة الامر واندراجه تحت الطبيعة المامور بها
لا يتصف بالوجوب لاجل فعلية النهي والحرمة الفعليين كعدم اتصاف احد المتزاحمين بالوجوب العيني
لمانعية وجوب الآخر عنه فكما ان الوجوب العيني في احد المتزاحمين يدور مدار
عدم الوجوب العيني في الآخر بحيث لو فرض ارتفاع الوجوب عن احدهما مثل ان ينقضي وقته
او يتعذر فعله او نحو ذلك كان الآخر واجبا عينيا لوجود المقتضي وارتفاع المانع فكذلك
الوجوب في الفرد المحرم يدور مدار عدم النهي بحيث لو ارتفع النهي لجهل او صغر او
اضطرار اتصف ذلك الفرد بالوجوب نحو اتصاف بقية الافراد فان قلت ان الوجوب
والحرمة متضادان لا يجتمعان في محل واحد كذلك المصلحة والمفسدة اللتين هما علتا
الوجوب والحرمة فهذه العلة ايضا متضادة فما معنى قولكم ان عدم تعلق الوجوب
بالفرد الحرام مستند الى وجود المانع كما في باب التزاحمين لا الى فقد المقتضي اعني المصلحة
كما في التخصيصات اللفظية قلنا قد عرفت غير مرة ان المصلحة والمفسدة لا تضاد بينهما ابدا
مع تعدد الجهة لا موضوع كل من المصلحة والمفسدة الجهة ويشهد بذلك قضاء الوجدان

بان الشيء اذا كان نافعا من جهة وضارا من جهة اخرى اتصف بالمحبوبية والمبغوضية من
جهتين فهو بين علتي الوجوب والحرمة التامتين اعني المصلحة والمفسدة المطلقتين ضدية
نحو ما بين الوجوب والحرمة واما اجتماع مقتضي احدهما مع علة الآخر كما في المقام فلا
استحالة فيه جدا لعدم الضدية فان قلت سلمنا عدم المضادة بين مقتضي الوجوب
والحرمة اعني المصلحة والمفسدة اذا لم يبلغا حد العلة التامة لكن ينبغي عند اجتماعهما
في شيء واحد تحقق ملاحظة غلبة احدهما على الآخر فان كانت الغالبة هي المصلحة كان متصفا
بالطلب وان كانت الغالبة هي المفسدة كان محلا للمنع وان تساويا اتصف بالاباحة قلت
نقول اذا ارتفع النهي الفعلي عن الفرد المحرم كالصلوة في المكان المغصوب مع جهل او
اضطرار او نحوهما فلا ريب في بقاء المفسدة التي كانت مقتضية للنهي لان العلم والجهل
والاضطرار واشباههما من الوجوه والاعتبارات لا يختلف باختلافها المصالح والمفاسد
النفس الامرية على التحقيق فح ينبغي الموازنة بين مفسدة النهي ومصلحة الامر ثم الحكم
بمقتضى ما هو الاغلب ولا اكد لا بالوجوب ليس الا لما هو مقتضية فلكم تصحيح صلوة
الجاهل والمضطر باعتبار تعلق الوجوب بها حينئذ لارتفاع المانع الذي هو النهي
الفعلي وبالجملة ينبغي الحكم بفساد العبادة ايضا ولو ارتفع النهي لما فيه من المفسدة
المانعة عن تعلق الوجوب به من غير فرق بينه وبين ما اذا كان النهي الفعلي موجودا
لانتفاء الامر في الصورتين قلت بعد تسليم ان المفسدة لا ترتفع بما يرتفع به النهي الفعلي
لجهل او الاضطرار مع ان المنع فيه مجال واسع ومعركة للآراء نقول ان ذلك نقول

نقول ان موازنة المفسدة والمصلحة ثم الاخذ بالغالب انما يجب فيما اذا كان ما فيه المفسدة
والغرض اختيارا للمكلف بحيث امكن زجره وتبعيده عن ذلك الفرد اما بالنهي او تقييد
الامتثال بالامر بغيره والافراد واما اذا كان مما يقع فيه المكلف قهرا ويصل اليه المفسدة
البتة سواء كان قد قصد الامتثال بالواجب او لم يقصد كما في صورة الجهل او الاضطرار
فلا يتم ملاحظة الغلبة ما لم يجب الامر به ولو كانت المفسدة اكثر مما فيه من المصلحة اذ المفروض
انه لا بد له من الاقتحام في تلك المفسدة وانها لازمة له سواء كان تعلق الامر به ام لا
وسواء قصد الامتثال بالمامور به في ضمنه ام لا وسواء امتثل به في بقية الافراد ام
لا والحاصل ان وجود المصلحة مقتضي لتعلق الوجوب ولا مانع عنه سوى النهي الفعلي و
المفروض عدمه وسوى المفسدة التي يمكن المكلف الاحتراز عنها اولو لم يمكن
ذلك فمجرد وجودها غير صالح للمانعية والسر في ذلك هو ان المانع عن تعلق الوجوب
بواحد من الافراد انما هو لزوم كون فعل الحكيم على وفق الحكمة اذ لا حكمة في الامر بما فيه
مفسدة معارضة للمصلحة مع امكان الامتثال بما ليس فيه تلك المفسدة المعارضة وهذا المانع ليس
غير موجود فيما لا مناص للمكلف عن الوقوع في تلك المفسدة فيكون الفرد الواجد للمفسدة
والعاري عنها متساويين في مصلحة الامر اذا عرفت ذلك كله فهيهنا فيه تنبيه التحقيق
وهو ان ما ذكرناه من تعلق الوجوب بالحرام عند ارتفاع النهي الفعلي عنه لجهل او اضطرار
وشبههما انما هو اذا كان ذلك الارتفاع بغير سبب من اختيار المكلف واما اذا كان كما
مثل ان اوجد المكلف باختياره سبب الحرام ولما يقع فيه بعده كما اذا نام عن الارتماس

فيما يرى في نفسه وفي قصد عصيانا للنهي فعل يجوز تعلق الوجوب بذلك الحرام فيحصل
البراءة والتكليف الملكي بامتثاله في ضمنه كالغسل في المثال المزبور ام لا وبعبارة اخرى
هل العبرة في ارتفاع بحال الفعل او بحال المقدمات وان شئت قلت هل العبرة في الاضطرار
الرافع للنهي والمقتضي لتعلق الوجوب وصحة الامتثال بملاحظة حال المكلف حين مباشرة
المنهي عنه او حين صدور النهي فان كان الاول لزم الحكم بصحة العبادة لان الفعل بعد تحقق مقدماته
يكون واجبا فلا يكون موردا للنهي حينئذ وان كان الثاني لزم الحكم بالفساد لكونه حين صدور
النهي كان اختياريا متعلقا للخطاب بقوله لا ترتمس في المثال المزبور فيكون حراما منهيا عنه ثم
المراد بكونه اضطراريا كونه كذلك بالنسبة الى النهي واما بالنسبة الى الامر فليس فيه كونه اختياريا
مثل ان يكون الغسل في المثال المزبور موقوفا على نحو حال لو لا ارتماسه بان فتح قدرته
وعدمها فان الاضطرار بالقدر المشترك بين فردين لا ينافي بقاء الاختيار بالنسبة الى
تعيين احدهما وليس في كلام الاصحاب عنوان مستقل لهذا المرام غير انه في كثير من فتاويهم
في الفقه ما يشعر بالاول حيث انهم يحكمون بصحة عبادة الجاهل بحكم الغصب وكذا بصحة
صلوة كل من جهل الحكم في شيء من المحرمات التي يتحد فيها الصلوة مما يرجع الى الفعلية كالقراءة
والتكفير ولبس الحرير ونحوها مما استفيد بانه يقتضي صرف النهي على القول بانها كذلك
وهذا لا ينطبق الا على الوجه الاول من كون الاضطرار الناشي عن الاختيار غير معتبر في
زوال الحكم النهي الذي هو الفساد فيظهر منهم ان ارتفاع النهي الفعلي انما يجدي في صحة
العبادة اذا كان مبناه على الاضطرار والجهل الغير الصادرين عن سوء الاختيار لانه

كما انه يظهر عكس ذلك من حكمهم بصحة صلوة من توسط دارا مغصوبة في زمن الخروج اذا اتى بها
في ضيق الوقت مقتصرا من حيث الركوع والسجود ونحوهما كحالة الضيق فان الخروج لا اختيار
في كونه من افراد الغصب المحرم ولا في كونه منهيا عنه بالنهي ومطلق الغصب قبل
الدخول فلا يبقى وجه لصحة الصلوة حينئذ الا ملاحظة ارتفاع النهي الفعلي بسبب الاضطرار الناشي
عن اختيار المكلف والتحقيق هو ان مناط تعلق الوجوب وصحة العبادة ليس مجرد زوال
النهي بل لا بد فيها ان لا يكون العبادة مصداقا للمعصية لان العصيان يمنع عن تحقق الاطاعة
ببداهة العقل ومن الواضح ان الاضطرار الناشي عن سوء الاختيار انما يرفع على
هو الحق عند انفصال الخطاب واما العصيان فليس مما يرتفع بمثل الاضطرار الناشي عن الاختيار
والا فلا يتحقق العصيان قط لان صدور كل فعل من الافعال الاختيارية مسبوق بعلته التامة
التي لا ينفك الانفكاك عنها بعد تحققها فيكون الفعل حين صدوره من المكلف واجبا
بالعرض ناشيا عن اختياره علة الوجود فالارتماس في المثال المزبور وان لم يكن قابلا
لتعلق النهي به بناء على كون الامتناع بالاختيار منافيا للاختيار تكليفا الا انه عين المعصية
التي كانت منهيا عنها في الازمنة المتصلة ابدا ما خرج عن زمان النهي في جميع المحرمات المنهي عنها
وان شئت قلت كما ان الارتماس المزبور في المثال المذكور واجد للنهي الفعلي لانه هو الذي كان
منهيا عنه ولا معنى لاتصاف الشيء بالنهي الفعلي الا تعلق النهي به بوجود علته التامة والا
فبعد فرض وجودها خرج عن كونها اختيارية كما لا يخفى واما حكمهم بصحة الصلوة حال
الخروج عن الدار المغصوبة فلا يكون نقضا علينا لان حكمهم بها انما هو لاجل توهم تعلق النهي

بالخروج واول الامر قبل الدخول في الدار لان الخروج باعتبار كونه تخلصا عن الغصب
مامور به عقلا ونقلا بل الذي يدل على وجوبه هو عموم قوله لا تغصب ضرورة دلالته على التحريم
او من باب الوجوب المقدمي على وجوب ما هو مقدمة للخلاص عن الغصب والخروج باعتبار كونه
مقدمة للتحرز عن الغصب الماخوذ ومقدار زمانه فيكون متصفا بالوجوب نحو الوجوب العارضي
لاسباب الواجبات او ترك المحرمات فلا يكون في شيء من الازمنة متعلقا للنهي اما بعد الدخول
في الدار فواضح مما ذكرنا واما قبل الدخول فهو وان كان من حيث ذاته غصبا معدودا ترك
بترك الدخول الا ان الماخوذ في موضوعه باخذه عن زمان الدخول فهو اذا اتي باعتبار موضوعه
متعلق الوجوب دون النهي اذ لا يخفى كونه بملاحظة ذاته وموضوعه هذا مصداقا
للتحرز عن الغصب او سببا له وهذه الملاحظة لازمة لوجوده الخارجي باعتبار كونه تخلصا
عن الغصب ودافعا للاقتحام فيستحيل ان يتصف الا بالمطلوبية والوجوب وسيأتي لهذا
زيادة توضيح عند البحث عن اجتماع الامر والنهي باعتبار الجهتين اللتين لا ينفك احدهما
عن الاخرى وبالجملة اذا اوجد الفعل المحرم باختيار المكلف فهو كما اذا لم يوجد وكان باقيا
بصفة الاختيار في عدم جواز تعلق الامر به وعدم حصول الامتثال بالواجب في ضمنه لا
بقاء لحصول الامتثال اضطراريا بالنسبة الى الارتماس المشترك بين الغسل وغيره مانع
عن تعلق الطلب والتكليف بالاول بعد تحقق الاضطرار بالقدر المشترك لان المانع اما
كونه فعلا اضطراريا غير قابل لتعلق التكليف فليس لان المفروض بقاء الاختيار بالنسبة
الى احد الفردين كما هو الشان في كل مقام يضطر فيه المكلف الى امر مشترك بين فردين

الفردين واما تعلق النهي الفعلي به وهذا ايضا غير موجود لان النهي الفعلي قد ارتفع بعد
تحقق الاضطرار الى القدر المشترك فكيف عن الخصوصية واما كونه معصية وهو ايضا ممنوع
لان الفرد من حيث الخصوصية لم يكن متعلق النهي قط فلا يكون معصية من حيث كونه فردا
وانما كان معصية من حيث الوجود القدر المشترك وهو الارتماس المطلق في ضمنه كيف وهو
اتيان مجموع الافراد فان واحدا خارج عن حيز القسمة والنهي وانما كان متعلقا بجميع الافراد
من حيث كونها افرادا لزم تعلق النهي بامر محال او انما كان متعلقا ببعض دون بعض لزم
ترجيح بلا مرجح وان كان متعلقا بالفرد الكلي فهذا مرجعه الى ما قلنا من خلو الفرد الخصوصي
المعين بوصف خصوصيته عن النهي فالمانع من تعلق الامر به من حيث الخصوصية مثل تعلق
الامر بفرد خاص من الارتماس المضطر اليه باعتبار خصوصية الغلبة لانا نقول سلمنا
ان الفرد من حيث الخصوصية الفردية لم يتعلق به النهي السابق حتى يكون معصية لكون من
حيث كونه فردا من المحرم وهو الارتماس مثلا لا خفاء في كونه معصية كما اعترف به الى دون
الواضح ان الشيء الذي هو فرد من المعصية لا يجوز ان يكون طاعة من حيث الخصوصية على
ان منع توجه النهي الى الخصوصية ممنوع وما ذكره من لزوم كونه تكليفا بالمحال لامتناع جميع
الافراد فكيف يكون منهيا عنه يدفعه ان المحال انما هو النهي عن جميع الافراد عينا واما اذا
كان على سبيل التخيير الناشي عن امتناع الاجتماع فلا استحالة فيه فان المكلف في كل ان منهي
عن جميع المحرمات مع ان اجتماعها في الوجود غير ممكن فمعنى النهي الفعلي العيني عن جميع افراد المحرم
على سبيل الاستيعاب هو وجوب ترك كل واحد منها اذا اقتدر عليه وهذا لا ينافي كون الفرد

من حيث كونه فردا منهيا عنه هذا تذنيب قد اتفق القائلون المانعون والمجوزون
على عدم جواز اجتماع الامر والنهي فيما لا يمكن انفكاك احدى جهتي الامر والنهي عن الاخرى اذا
لم يكن بسوء اختيارهما معصية المكلف لاستحالة التكليف بالممتنع ببديهة العقل واما اذا كان
بسوء اختيار الجهتين عصيان المكلف وسوء اختياره مثل من توسط ارضا مغصوبة ففي جواز
اجتماع الامر والنهي في الخروج ح قولان احدهما الجواز وهو المحكي عن ابي هاشم واختاره المحقق
القمي ناسبا له الى اكثر افاضل المتأخرين وظاهر الفقهاء والثاني العدم وهو مختار كل
من يمتنع عن اجتماع الامر والنهي في غير المقام وهم بين من يقول بانه منهي عنه وليس بمامور به
ومن يقول بالعكس مع جريان حكم المعصية عليه وهو المحكي عن الفخر الرازي واختاره بعض
من اجلتنا ما، ولا له الى التفكيك بين الامر والنهي بحسب الزمان كما ستشير اليه ومن بين
يقول بذلك اجراء حكم المعصية وقد نسب ذلك الى القوم من دون التصريح بهم ولعله مدون
الظاهر من قول جماعة كالعضدي والحاجبي بكونه مامورا به وليس منهيا عنه بل هو
الظاهر من كلام الفقهاء القائلين بصحة الصلوة حين الخروج فالاقوال ح اربعة اقويها
في النظر هو الاخير لنا على كونه مامورا به ان التخلص عن الغصب واجب عقلا وشرعا ولا
سبيل اليه الا بالخروج فيكون مامورا به عينا وعلى عدم كونه منهيا عنه بعضية ما سترى في
تزييف الاقوال الاخر بحجة القول الاول وهو اجتماع الامر والنهي معا انهما اي الامر بالتخلص
والنهي عن الغصب ليلا تحجب الحمال لهما ولا موجب لتقييد احدهما بالاخر اذ الموجب اما فهم
العرف كما في العام والخاص المطلقين مثل قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة وليس

وليس لما بينهما التنافي قبل ذلك او العقل وكذلك لانه لا استحالة في كون الخروج واجبا عينا
وحراما باعتبارين مختلفين لان منشأ الاستحالة اما لزوم اجتماع الضدين وقد علم جوابه
عند من يجوز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد مع تعدد الجهة واما لزوم التكليف بما لا يطاق وفيه
انه لا دليل على استحالته اذا كان بسبب سوء اختيار المكلف بل ذهب بعضهم وحكم الفقهاء بكون تاركه
مكلفا مع عدم صحة العبادة منه والمستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا خلافا للسيد وفيه ان ما عبر
من اجتماع الوجوب والحرمة في الخروج كلاهما موجودان اما الاول فهو لزوم اجتماع الضدين فلما حققنا
في ابطال حجج المجوزين من انه لا مناص عن تضاد الضدين في الاحكام التخيير على القول به وانه لا يجدي
تعدد الجهة في استحالة ذلك من جهة اجتماع الضدين واما الثاني فهو لزوم التكليف بما
لا يطاق فهو ايضا موجود في المقام اذ لا يخفى على احد ان التكليف بالفعل والترك معا في
ان واحد تكليف مستحيل يوجب نسبة المكلف الى سخافة الرأي عند كافة العقلاء من غير فرق بين
ان يكون العبد مسبوقا بالعصيان ام لا فان احدا من العرف والعقلاء لا يتوقف في توبيخ الامر
بتفصيل حال العبد من سوء اختياره استحق بهذا التكليف الذي يستحيل امتثاله وان
كلفه بهذا من غير صدور معصية عنه واما ما يقال من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فليس معناه
انه يجوز التكليف بالممتنع الذي كان امتناعه ناشئا من سوء اختيار المكلف كيف واستحالة ذلك
مما لا يخفى على كل من منع التكليف بالممتنعات الذاتية بل معناه على ما سبقت الاشارة اليه في بحث
وجوب المقدمة ان افعال العباد باعتبار عروض الامتناع لها اختيارية كما اذا اختار العبد عدم وجود
الفعل او عدمه لا تتصف بالاضطرار الموجب لسقوط التكاليف اساسا بل هي اختيارية قابلة لتعلق

التكاليف الا انها بعد عروض الامتناع لها فعلا ولو بسوء اختيار المكلف يمتنع التكليف الفعلي بها نعم
يترتب على هذا الامتناع الاختياري احكام التكاليف الفعلية من العقاب والذم في عدم الامتثال وهذا
احد المعنيين لقولهم الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وهو المتنازع في القول المزبور والمعنى الاخر
اختيار حاق العبارة وبقرينة صدور هذا القول من متكلمي الاصحاب قبال الاشاعرة القائلين
بجواز التكليف بما لا يطاق مستدلين بان افعال العباد حين الوجود يخرج بالاضطرار عن صفة الاختيار
وتتصف بالاضطرار والامتناع الذي لا يجتمع فيكون التكليف بها تكليفا بالمحال او بما لا يطاق
ودعوى ان التكاليف الالهية كواشف عن المصالح والمفاسد النفس الامرية ولا استحالة في تعلقها تعلقها
بالممتنعات العرضية لحصول الغرض من التكليف وهو الكشف كما يلوح عن بعض العلماء مدفوعة اولا بالممتنعات
الذاتية وثانيا بان قصر التكاليف في مجرد الكشف لا يكاد ينطبق على شيء من الاثار وكلمات الاخيار
فانها متناركة على وجه قاضية باشتمال التكاليف الالهية على الطلب والارادة نحو ما في الاوامر العرفية
وانها ليست كالاوامر الطلبية في مجرد الكشف والتجرد عن الطلب والارادة وكيف كان فهذه الحقيقة تطلب في
مقام اخر والمقصود في المقام هو الاشارة الى وضوح فساد القول بجواز التكليف بما لا يطاق والتكليف
الحقيقي معه ولعل المحكي عنه وهو الفاضل القمي لا يريد بذلك التكليف الحقيقي بل انما يريد به معنى اخر
قريبا من قول المتشرع بانقطاع الخطاب وبقاء العقاب كما يرشد اليه ما ذكره في اخر المسئلة وقد يورد
عليه ايضا بان النسبة بين الدليلين هي العموم والخصوص المطلقين لان الغصب افراده اخص من الخروج
لان التخلص فانه منحصر في ذلك فيكون هذا الغصب اعم من الامر بالتخلص وتخصيصه اتفق عليه المانعون
والمجوزون لاجتماع الامر والنهي من تخصيص العام بالخاص عرفا اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا بحسب المفهوم

تخصيص النهي هنا بالامر فيكون الخروج واجبا خاصة واجاب عنه الفاضل القمي بان حاصل ان التخلص وان كان
فرده المامور به الخارج منحصرا في الخروج الا انه بحسب المفهوم والنهي اعم من ذلك فيكون الامر بالتخلص
ايضا اعم من النهي والغصب لشموله بحسب المفهوم لغير الخروج الذي هو مادة الاجتماع وان كان غير شامل له بحسب
المصداق لان المناط في ملاحظة النسبة بين الادلة المتعارضة هو ملاحظة النسبة بين عنواني الدليلين مع
قطع النظر عن المصاديق فاذا كانت النسبة بين العنوانين هو العموم من وجه عومل معهما معاملة العامين
من وجه وان كان احدهما بحسب المصداق والمفرد اخص من الاخر والقدير ببعض ما ذكر عنه كصاحب الاشارات او
بعض من تاخر عنه بان ذلك خلاف طريقة الاصحاب والعرف فانهم لا يتوقفون في اجراء حكم الخاص على
ما كان افراده الفعل الحرية منحصرة في الفرد اما بحسب العقل او بحسب العادة بل الاصل شمله عاما لعدم
الاستغراق على ان الخاصة الافراد في واحد بعينه يعين كون مراد المتكلم بالعام هو ذلك الفرد
فلا وجه لمعاملة العموم معه في باب التعارض وقد يلخص هذا الاعتراض بما سبق اليه الاشارة في
بعض تنبيهات المسئلة عند بيان الفرق بينها وبين مسئلة النهي في العبادات وحاصله ان المناط في الاخذ
النسبة بين الدليلين في باب التعارض والتكاثر بملاحظة العنوانين بحسب المصداق لا ان المتكلم عنهما من حيث
اللذين احدهما اخص من الاخر بحسب المصداق ربما يكون البحث عنهما شغل هذه المسئلة لا مسئلة
النهي في العبادة وذلك حيث كان عنوان الخاص يغاير العنوان العام كقوله صل ولا تغصب في الصلوة
فانك قد عرفت فيما تقدم ان موضوع البحث في هذه المسئلة ما اذا كان عنوان الدليلين مختلفا
بحسب المفهوم سواء كان النسبة بينهما عموما من وجه كقوله صل ولا تغصب في الصلوة فانك قد عرفت
فيما تقدم ان موضوع البحث في هذه المسئلة ما اذا كان عنوان الدليلين مختلفا بحسب المفهوم سواء

كان النسبة بينهما عموما من وجه كقوله صل ولا تغصب او عموما مطلقا كالمثال المزبور وان موضوع البحث
في المسألة الآتية التي اتفقوا على وجوب التخصيص فيها ما اذا كان العنوانان متغايرين ولو كان النسبة عموما من وجه
مثل قوله اسجد لله ولا تسجد للشمس اذا فرض امكان اجتماعهما في بعض المصاديق ويدخل تحت قوله
لا تغصب وتخلص عن الغصب لا بد ان يكون مندرجا تحت هذه المسألة فيجري فيه حكمها وان كان النسبة
بينهما العموم والخصوص المطلقين فمراده من ملاحظة النسبة بين العنوانين وعدم النظر الى
المصاديق ليس ان الدليل اذا كان بحسب المصداق اخص وبحسب المفهوم اعم معدود من افراد هذه
من جهتين بل انما اراد انه مع كونه اخص بحسب العرف فلا يجري فيه حكم العامين اللذين يبحث
عن جواز اجتماعهما وعدمه في هذه المسألة ولعمري ان هذه فائدة جليلة مستورة عن كثير من الانظار
لم يسبق اليها غيره فلا وجه للاعتراض عليه بزعم انه اراد درج العام المخصص في العرف في العام
في باب التعارض نعم بعض عباراته قاصرة عن افادة ما وجهنا به كلامه الشريف وموهم لخلاف المدعى ولكن
الامر فيه سهل بعد ما ... الكلام ثم ان نسبة هذا القول الى ظاهر الفقهاء الخ ... مع
لانهم مصرحون بصحة صلوة من الخروج اذا لم تفتقر الى زيادة تصرف عليه بالسجود ونحوه كما في
حال الضيق وهذا الحكم منهم ظاهر في عدم التحريم فلا ريب في كونه اوفق بذلك والقول بالتحريم
كما عرفت آنفا وهذا صاحب المدارك قد صرح بعدم كون الخروج معصية وان القول بجريان
حكم المعصية فيه غلط صدر من بعض الاصوليين بحجة القول بانه منهي عنه وليس بمامور به ان الخروج
تصرف في ارض الغير وفرد من افراد الغصب قابل لتعلق النهي به في ضمن النهي عن مطلق الغصب
فيكون منهيا عنه بخصوصه وافراد الغصب واما عدم كونه مأمورا به فلان الواجب المأمور به عقلا

عقلا وشرعا هو عدم التصرف في ملك الغير بغير اذنه والخروج ليس منه وانما هو مقدمة لعدم
التصرف في الزمن المتأخر عن زمن الخروج والمقدمة ليست بواجبة وهذه الحجة لم اجد تصريحا
بها في شيء من الكلمات كما لم اجد مصرحا بعدم وجوب الخروج غير ان صاحب الاشارات المّا اختار هذا
القول وحال الحق انه لا امر بالخروج بل الواجب هو عليه عدم التصرف في ملك الغير بغير اذنه
والخروج هنا مقدمة له وليس واجبا استظهارا من كلامه هذا وجوابه ان النهي عن المقدمة المنحصرة
مع بقاء الواجب بصفة الوجوب تكليف بما لا يطاق فان اراد ان الخروج واجب النهي المطلق مع
بقاء عدم التصرف في مال الغير على صفة الوجوب فهذا تكليف بالمحال لانحصار مقدمته في الخروج
المفروض تعلق النهي به فعلا وان كان يدعي ان عدم التصرف قد خرج عن صفة الوجوب بعد الدخول
في ارض الغير فهذا واضح البطلان لان امتثال النهي المتعلق بالتصرف المتأخر عن مقدار زمان الخروج ممكن
ولا وجه لمنع تعلق النهي به وان اراد ان الخروج واجب النهي السابق وامكان فاقد له فعلا فهذا
جوابه يعلم مما نذكره في ابطال حجة من زعم كونه منهيا عنه قبل الدخول هذا مضافا الى ان جعل الخروج
مقدمة لعدم التصرف لا يخلو عن اشكال بل يمنع لان الخروج تخلية لمال الغير وتفريغ للمغصوب فيكون فردا
والمأمور به اعني عدم التصرف فتم حجة من قال بانه مأمور به مع كونه معصية بالنظر الى النهي السابق
وهو صاحب الفصول اذ ادعى انه مذهب فحول الرجال لان المقدار من الزمان الذي لا يتمكن من الخروج فيما
دونه لا يتمكن من ترك الغصب فيه فلا يصح تعلق النهي به فعلا اذ التكليف بالمحال محال عندنا
وان كان ناشيا من قبل المكلف ولكن يجري عليه حكم المعصية في تلك المدة لتعلق النهي بالخروج ما بين
الحال النهي السابق على وقوع السبب اعني الدخول المتمكن من الامتثال لهذا كالنهي بترك الدخول اساسا

قال وهذا حكم كلي يجري في جميع ذوات الاسباب التي لا تفارق حصولها حصول اسبابها
كالقتل المستند الى الالقاء من الشاهق ومثله ترك الحج عند الاتيان بما يوجب ترك المسير فيه
ذلك فان التحقيق في مثل ذلك ان التكليف الفعلي يرتفع بارتفاع تمكن المكلف منها ويبقى حكم
المعصية واستحقاق الذم والعقاب جاريا عليه وكذا الكلام في الامر فان التكليف بالمأمور به
يرتفع عند الاتيان بالسبب الموجب له ويبقى حكم الامتثال والطاعة واستحقاق المدح والثواب
جاريا عليه حال حصوله وقال في توضيح هذا المرام في اواخر المسئلة تخلصا عن اجتماع الطاعة
والعصيان في شيء واحد ما حاصله ان ترك الغصب بجميع انحائه دخولا وخروجا وبقاء مطلوب
مراد للمكلف بارادة فعلية مشروطا بقاؤها ببقاء التمكن منه وحيث انه قبل الدخول كان متمكنا
من ترك جميع انحاء الغصب دخولا وخروجا وبقاء كان ترك الجميع مرادا منه قبل الدخول فاذا دخل
فيرتفع تمكنه من الجميع مقدار ما يتوقف عليه التخلص والزمان وهو مقدار الخروج فيرتفع بقاء
الارادة من جهة وقضية ذلك المجاز اتصاف ذلك في كونه عصيانا بالدخول الخروج بالوجوب لخلوه عن المانع
فيكون الخروج بالقياس الى ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان احدهما مطلق وهو النهي والآخر
مشروط بالدخول وهو الامر وهما غير مجتمعين فيه ليلزم الجمع بين الضدين بل يتعاقبان في
زمان واحد حكمهما واستحقاق الثواب والعقاب باعتبار الحالتين انتهى خلاصة كلامه ونحن
نقول ان ما ذكره في اثبات تعلق الامر بالخروج كلام جيد لا غائلة فيه كما ذكرنا ما اولا واما قوله
بانه منهي عنه بالنهي السابق على الدخول فلا ارى له وجها صحيحا يعتمد عليه لان ذات الخروج واكان
غصبا قبيحا الان وجوده الخارجي ملزوم لحيثية تمنع مفارقتها عن الوجوب وهي كونه تخلصا عن

كونه تخلصا عن الغصب ودافعا للاقبح وهذا حكم كلي جار في كل ما يدور الامر فيه بين القبح
والاقبح كالكذب لدفع هلاك النبي فان التحقيق ان القبح الذي يدفع به الاقبح لا يتصف الا بالوجوب
وان كان في حد ذاته مع قطع النظر عن وصف الدافعية لا يتصف الا بالحرمة وح فاما ان يلاحظ
حيثية كونه تخلصا عن الغصب ودافعا للاقبح فيحكم بالوجوب او يلاحظ جهة ذاته وحيثية
كونه غصبا فيحكم بالحرمة ضرورة استحالة اتصافه بالحكمين معا وحيث ان العقل والنقل
قد تعاضدا على اعتبار حيثية التخلص وحكما فيه بالوجوب امتنع اتصافه بالحرمة ايضا واما ما
قال من التفكيك بين الامر والنهي بحسب الزمان وتخصيص الاول بما بعد الدخول والثاني بما
قبله احترازا عن اجتماع الضدين وكونه تكليفا بالمحال ففيه عند التحقيق جدا ولا ينفع بحاله
ابدا لان اختلاف الزمان انما يجدي في دفع التناقض والتضاد اذا كان ظرفا للفعل مثل قيام
زيد في يوم الجمعة وقيامه في يوم السبت واما اذا كان ظرف زمان الفعل واحدا فلا يختلف
حكمه باختلاف زمان التصور والطلب ومن الواضح ان زمان الخروج متأخر عن زمان الدخول
ومتحد في جميع الحالات فلا يحتمل في ظرف وجوده الا زمان حكمين مختلفين سواء تصور الحاكم
قبل الدخول او بعده لان اختلاف ازمنة التصور والارادة لا يقتضي اختلاف الفعل في الحكم
اذا كان له في الواقع زمان معين لا يتقدم عليه ولا يتأخر عنه فمتى تصوره الامر قبل الدخول
فاما ان يقدح في نفسه ارادة وجوده او يقدح فيها ارادة عدمه والتوضيح هو ان التصرف
العدواني في ارض الغير ينقسم باعتبار الدخول والخروج والبقاء الى ثلاثة اقسام لا اشكال
في ان الدخول والبقاء مطلوبة تركهما والمكلف في جميع الاوقات والازمنة واما الخروج الذي

هو عبارة عن التصرف المترتب عليه رفع الظلم والعدوان فليس حاله الا كحال شرب الخمر الذي يتوقف
عليه نجاة النفس المحترمة في الاتصاف بالوجوب خاصة في جميع الاوقات والازمنة وهذا ظاهر بان في
قولنا ان ترك جميع انحاء التصرف على المكلف قبل الدخول والمنع كما ظهر مما في قولنا انه قبل الدخول
يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج والغاء الامر اذا لم يدخل فارغ عن التكليف يتمكن من ترك الخروج
الموقوف على الدخول فان من ترك التصرف الخروجي بترك الدخول راسا فليس هو تاركا للخروج
بل انما هو تارك للدخول لا ترى ان من لم يقع في مهلكة ومن لم يشرب الخمر يصدق عليه انه ترك
شرب الخمر في المهلكة ولعل هذا معنى الفرق بين السالبة بانتفاء الموضوع وبين السالبة بانتفاء المحمول
وشبه ما اشتهر المعروف بالحوادث نعم هنا كلام اخر تيم تسبب ارادة ترك الخروج قبل الدخول
الى الامر ولكنه لا يصحح تعلق النهي بما تعلق الامر وهو انه قبل الدخول فارغ عن النهي مأمور بترك الدخول
حتما وكذا مأمور بترك البقاء على تقدير الدخول واما الخروج فليس مأمورا بتركه الا قبل الدخول لانتفاء
القدرة كما مر ولا يصح لتعلق الامر بفعله ولكنه مأمور بعدم جعل نفسه موضوعا للخروج بان لا يدخل
المغصوب فاين النهي سبيلا للتخلص نظير ما في شرب الخمر اذا صار في حال المهلكة ومعها فانه قبل الوقوع
في المهلكة ليس مأمورا بترك الشرب فيها بل مأمور بفعله فيها ولكنه مأمور بان لا يقع باختياره في المهلكة
حتى يجب عليه شرب الخمر فيجعله سببا للنجاة فالنهي حقيقة فيما نحن فيه ونظائره راجع الى الاسباب اي
جعل القبيح سببا للدفع الاقبح والامر متعلق بذلك الفعل كدائم لذلك الاقبح لمعارضة قبح كذا ان
بمثله مع زيادة ترك فيه القباحة من حيث انجراره الى الوقوع في الاقبح فالقبيح الدائم ما تم
من الخمر المنهي عنه في شيء ولا زمنه فلا يكون في فعله معصية اصلا لان المعصية تابعة للنهي نعم يمكن

يمكن جريان حكم المعصية فيه اذا كان سبب الاضطرار سوء   والتحريم اختيار المكلف من حيث كونه
من توابع المعصية مثل عصيان المرتد فيه نهيك الخروج باعتبار كونه من توابع معصية الارتداد
وعصيان من يقطع يديه قبل الوقت فيه ترك الوضوء باعتبار كونه من توابع معصية قطع اليد ولعل
تنزيل كلام الفخر على هذا المعنى اولى من تنزيله على كلام صاحب الفصول وعلى ما ذكرنا لو جرى ان
حكما في ترك الواجبات وفعل المحرمات قبل تعلق التكليف بها اذا كان سلب القدرة مستندا الى سوء
الاختيار فيطلق جملة من الاخبار كما ورد في المسافر الى الارض التي لا يقدر فيها على الوضوء وفي الاستطاعة
في البلاد التي لا يتمكن من اقامة التكليف فيها ثم انا لما اذا احطنا بما ذكرنا وقررنا انه لا يخلو مورد
علينا ان الخروج قبل الدخول لما كان واجبا مطلقا لزم التكليف بالمحال الحرمة نقل المحرم بمعنى
الدخول لعله كان مشروطا بالدخول لم يكن واجبا قبله لان الواجب المشروط لا يتصف بالوجوب
قبل تحقق شرطه فيثبت مدعى الخصم وكون الخروج واجبا قبل الدخول الا انا لا نعتبر حيثية
الخروجية في موضوع الحكم كان واجبا مطلقا وان نعتبرها في اصل الموضوع وجعلنا الوجوب
متعلقا بذات التصرف الباطل كان مشروطا بالدخول نظيرها في قولك اكرم العالم فان وجوب الاكرام
واجب مطلق اذا اخذنا العلم قيدا في الموضوع وجعلنا الوجوب متعلقا بالاكرام من حيث
اتصافه بالعلم ولا يلزم من ذلك وجوب جعل الشخص عالما من باب المقدمة لو لم يكن في الاكرام عالم
كما لا يلزم من جعل الوجوب متعلقا بالتصرف الملحوظ فيه حيث الخروجية التي يتوقف على الدخول
الدخول من باب المقدمة حتى يكون التكليف به محالا مع فرض تعلق النهي بمقدمته الوجودية
اعني الدخول لان الاطلاق ح […] ملاحظا بالنسبة الى ما عدا موضوع الواجب ونحكم بوجوب

انه واجب مطلق كما في ان اكرام العالم واجب مطلق من دون وجوب تحصيل عنوان العلم من باب المقدمة
وان جعلنا وصف العلم خارجا عن متعلق الطلب وجعلنا متعلقا باكرام ذات العالم من دون
ملاحظة صفة العلم كان الاكرام واجبا مشروطا باتصافه بصفة العلم نحو كون الخروج واجبا مشروطا بالدخول
ان لاحظنا تعلق الوجوب بذات التصرف مع الاغماض عن حيثيته وقصره بعد الدخول واعتبارها في موضوعه
وعلى التقديرين فما قلناه من اتصاف الخروج بالوجوب قبل الدخول في محله كما لا يخفى لان اعتبار الشيء
قيدا للموضوع وشرطا لتعلق الخطاب صيرورة الحكم بالنسبة اليه مطلقا كالخروج ولعدم الوجود لا يجب
تحصيلها من باب المقدمة هذا ثم لا يخفى عليك ما في جعل النهي عن الخروج مطلقا والامر مشروطا بالدخول
والمحال اللازم منه الشيء معكم وعلى جميع الاحوال مع لو جيه على بعض الاحوال والتقادير كما لا يخفى
كذا لا يخفى عليك ان كل من يقول بتعلق النهي بالخروج قبل الدخول يلزمه نفي الصلوة من الخروج
لانك عرفت انتفاء ارتفاع النهي الفعلي مع بقاء المعصية كما اذا انتفى الارتفاع وقبل المكلف
لا يكفي في تعلق الامر به ولا يقتضي صحة الامتثال بالواجب في ضمنه بل لابد في الحكم فيه بعدم تعلق النهي
وما يقال انه يبطل الحكم بجامع بقاء النهي الفعلي كما عرفته هذا دعوى ان ما صدق النهي الفعلي باعتبار
كون المنهي عنه بالنهي […] الامر قبل الدخول ترك هذا الخروج الذي اضطر اليه المكلف باختياره
فارجع الى ما هنالك وتامل ثم لا يخفى عليك ايضا ان من يقول بصحة الصلوة حال الخروج ينبغي ان لا يفرق
بين الصلوة الواجبة والمستحبة ولا بين ضيق الوقت وسعته اذا لم تتفق في حال كسعة الى زيادة تصرف
على الخروج من الاستقرار والركوع والسجود ونحوها من الافعال التي لا تحصل في حال الخروج الا
بالتصرف الزائد فلا يمثل ان يكون تكليفه في الركوع والسجود الا الايماء بحجة […] وظيفة المختار ووجه كل

ووجه كل ذلك واضح على ما قلنا من عدم كون الخروج منهيا عنه معكم ولعله مطابق لفتاوى الاصحاب
ايضا لان تخصيص الحكم بالصحة بما اذا ضاق الوقت في كلماتهم انما هو لاجل الاحتراز عن حال السعة معكم بل اذا
كان الشخص موظفا بصلوة المختار فان في تفصيل القائل بالصحة انا ما لم يكن حكمه بالصحة مخصوصة
خاصة منظورا فيه ومن جهة ان الحكم بصحة الصلوة على مذاقه وكون الخروج معصية ومنهيا
عنه بالنهي السابق مما لا يلتئم ان الجمع التحصيل كما مر بيانه بما لا مزيد عليه والتالي ان الفرق بين كما قلنا
ذكر بعضهم ايضا مما لا وجه له هذا تمام الكلام في ذكر حجج المثبتين وابطالها وقد تلخص بحمد الله
الخ ايضا من لزوم اجتماع الضدين بقي الكلام في نقل كلام المفصلين بين الجواز العقلي و
كسلطان العلماء والمحقق الاردبيلي والفاضل القمي والسيد الطباطبائي الحائري وبعض اخر وكلامهم
في تعميم التفصيل بالنسبة الى المسئلتين مختلف فمنهم من قال به في المسئلتين فحكم بالجواز عقلا
وفي مسئلة النهي في العبادة وبالامتناع عرفا كذلك وهو صريح السيد المزبور في رسالة منسوبة اليه
ولعله الظاهر من الاردبيلي حيث حكم في شرح الارشاد بالصحة في العبادة فيما هو من قبيل هذه المسئلة كالوضوء
بالماء المغصوب مستندا الى الامتناع العرفي بعد الحكم بالجواز العقلي ولكن صريح القوانين ان الامتناع
العرفي انما هو في مسئلة النهي في العبادة وكيف كان فهذا التفصيل بمعزل عن التحقيق لعدم وجه لما
اشرنا اليه في ذكر ثمرة النزاع من ان ثمرة القول بالجواز والامتناع انما هي عدم وقوع المعارضة
بين الامر والنهي في مادة الاجتماع اذا كانت النسبة بينهما العموم من وجه وثمرة القول بالامتناع وقوع
المعارضة لان الامتناع العرفي […] تعارضهما […] في مدلوليهما في الصلاة والجامع بينهما فاذا
قلنا ان المطلوبين المدلولين لا تنافي بينهما عقلا لزم القول بعدم الامتناع العرفي ايضا وتوضيح ذلك

ان القائل بالامتناع العرفي دون العقلي ان اراد ان ما يدل عليه لفظ الامر وما يدل عليه لفظ
النهي بما اذا عرضا على العقل حكم بجواز اجتماعهما في الواحد الشخصي باعتبار الاختلاف الجهتية
ولكن اذا عرضا على العرف حكم بامتناع الاجتماع فهذا واضح البطلان لان اهل العرف لا طريق لهم الى
ادراك امكان الشيء وامتناعه الا بالعقل فاذا حكم عقولهم بالجواز كانوا مجوزين واذا حكم بالامتناع
كانوا مانعين فلا وجه للحكم بالجواز عقلا لا عرفا وهذا واضح وان اراد ان العقل يفهم من الامر
شيئا يمكن اجتماعهما في الواحد الشخصي بخلاف اهل العرف فانهم يفهمون منها شيئين لا يجوز اجتماعهما
في مورد واحد ففيه ان العقل لا مدخلية له في مفاهيم الالفاظ وتشخيص المعاني لان تشخيصها يتعلق بالعرف
فالتفكيك بين العقل والعرف في مدلول الاوامر والنواهي مما لا يرى له وجه وان اراد ان العقل
اذا نظر الى معناهما اللغوي جوز اجتماعهما في شيء واحد لانها بحسب الوضع اللغوي لا يدل الا على طلب
الماهية فعلا او تركا واذا نظر الى معناهما العرفي فحكم بخلافه فيرد ان الكلام ليس في اتحاد
المعنى اللغوي مع العرفي في الامر والنهي واختلافهما بل لا اخال احدا من القائلين بالتفصيل بناه على
تعارض العرف واللغة في الاوامر والنواهي ومع الغض عن ذلك فقد ادعى المحققون ايضا ان
العرف واللغة متفقان في المراد من الاوامر والنواهي ومن هذا الجهة ومن هنا يسقط ما قد يوجه به
الامتناع العرفي من ان الظاهر من الامر والنهي او ما هو امر فيما يتعلق الطلب بالماهية بحيث لا
يجامعها مهية مبغوضة او تعلق النهي بها بحيث لا يقارنها مهية مطلوبة فيكون المتبادر من الامر
عرفا مطلوبية المهية المطلوبة في جميع مصاديقها وعدم معارضة جهة مبغوضة اخرى في كل مادة ومن النهي
مبغوضية الطبيعة المنهي عنها في جميع مصاديقها وعدم معارضة طبيعة مطلوبة اخرى ولذا كان

كان ممتنع اجتماع مدلوليهما في بعض الموارد على حسب الملاحظة العرفية بحسب ما هو المتبادر عند اهل
العرف لانا لا ننكر بعد هذا التوضيح الامتناع العرفي ولكنا نقول انه عين اثبات الامتناع العقلي
لان الحكم باستحالة اجتماع هذين المعنيين المتباينين بحكم التبادر انما هو العقل لا العرف
انما يشخص المعنى والمراد من جهة العرفية واما حكم الامتناع فليس من هذه الجهة قطعا بل
جهة العقل وقد يوجه التفصيل المذكور ايضا بان المراد انه اذا تعلق الطلب بمهية والنهي بمهية
اخرى فلا استحالة في نظر العقل في اجتماعهما في شيء واحد لكن العرف يفهمون من الامر والنهي
شيئا اخر غير مجرد مطلوبية المهية ومبغوضيتها ولذا يحكمون بامتناع اجتماعهما فالمراد بالجواز
العقلي امكان اجتماع المهية المطلوبة مع المهية المنهي عنها في نظر العقل مع قطع النظر عن فهم
العرف وبالامتناع العرفي استحالة الاجتماع عند العقل بملاحظة فهم العرف وهذا لا غائلة
فيه وفيه ان الحكم بامتناع الامر والنهي ح غلط فاحش لان الامر والنهي على ما عرفت به
يكون على شيء اخر زائد عن صرف وجوب المهية وحرمتها فلا بد من تغيير العنوان بان يقال
اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد اذا ثبتا بغير الامر والنهي جائز عقلا وليس بجائز
اذا ثبتا بهما وايضا الكلام في مدلول الاوامر والنواهي العرفية او كثرتهما خارج عن
ما ذكر ليس تفصيلا في محل الكلام بل هو تفصيل بينه وبين غيره مضافا الى ان الوجوب والحرمة
الثابتين بغير الادلة اللفظية لا يكاد يتصور النزاع ولا اشكال في جواز اجتماعهما وعلى ان
الدليل اللبي اما اجماع او عقل وكلاهما لا يقتضي الا جمال في حكمهما لان الاجماع اما ان ينعقد على
حرمة مادة الاجتماع لا على وجوبها فيندفع الوجوب بالاصل او ينعقد على الوجوب خاصة فالحرمة

يندفع بالاصل ولا ينعقد على شيء منهما فيدفعان بالاصل او على الوجوب والحرمة معا فهذا اجماع عن ثابت
لكونه اجماعا على اجتماع الضدين ففرض الاجتماع ح فرض امر ممتنع لا ينبغي التكلم فيه وهذا
الكلام في حكم العقل فانه لا يحكم في شيء الا بعد الالتفات الى جميع خصوصياته ففي مورد الاجتماع
اما يحكم بالوجوب او بالحرمة او لا يحكم في شيء منهما الى اخر الكلام فهذا التفصيل مما لا مساس له
بحقيقة التحقيق لا في هذه المسئلة ولا في مسئلة النهي في العبادة فكل من يجوز الاجتماع في هذه
المسئلة يلزمه القول به في مسئلة النهي في العبادات وكل من يقول بالامتناع يلزمه القول به في
المقامين بقي هنا شيء وهو ان ظاهر كلام اصحابنا في باب التعادل والتراجيح ان نحو قول القائل
اكرم العلماء ولا تكرم الفساق خارج عن محل النزاع لانهم لا يزالون يطالبون المرجحات
في مثلهما ويعملون فيهما عمل المتعارضين فلو كان داخلا تحت النزاع لكان اجراء حكم المتعارضين
فيهما مبنيا على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي مع انه لم يعهد من احدنا الحكم بالتعارض
فيهما على ذلك وعلى هذا يكون البحث في هذه المسئلة مختصا بما اذا كان الامر والنهي قد حمل
ولا تنحصر اختلافهم عن الامر والنهي وهذا يؤيد ما قلنا في ذكر الفرق بين هذه المسئلة
وبين مسئلة النهي في العبادات بان عنوان الامر والنهي اذا اختلفا من حيث الذات كالصلوة
والغصب جرى في جواز اجتماعهما وعدمه اقوال هذه المسئلة سواء كانا عامين من وجه او كان احدهما
اخص لانه اندراجه تحت موضوع هذه المسئلة ولكن اذا اتحدا من حيث الماهية والذات كالسجود
للشمس واكرام العالم والفاسق لم يجر هذه الاقوال بل الاقوال التي في العبادات او
كان النسبة بينهما العموم من وجه ولعل وجه ذلك هو ان الاعتبارين المتضادين في شيء واحد بالجزئية

فى ان المتعارضين كالكرم العلماء ولا تكرم الفساق خارجان عن محل النزاع اعنى جواز اجتماع الامر والنهى وعدمه

لا يخرجه عن الوحدة فالاكرام مع تعلقه بزيد او عمرو ماهية واحدة لا تتكثر بكثرة المتعلق فاذا
امر به بعض الاعتبارات ككونه اكرام عالم ونهي عنه باعتبار اخر ككونه اكرام فاسق فقيل اكرم
العالم ولا تكرم الفاسق كان اكرام العالم الفاسق الذي هو مادة الاجتماع مما لا يخرجه عن
الوحدة بحسب الماهية اتصاف المتعلق بجهتين مختلفتين اعني العلم والفسق بل هو فعل واحد
مفهوما ووجودا تعلق بذات واحدة جزئية لكنها تجمع صفتي العلم والفسق بخلاف نحو الصلوة في المكان
المغصوب فانه فعل واحد وجودا وفعلان مفهوما اعني الصلوة والغصب احدهما محل للوجوب
والاخر محل للغصب الملزم في الصلوة في الدار المغصوبة اجتماع الضدين في شيء واحد ولم يلزم
ذلك في اكرام العالم الفاسق لكونه فعلا واحدا مفهوما ومصداقا والعلم اختلاف ما في
الجهة في متعلقه وهو العالم الفاسق فجاء اختلاف متعلق الوجوب والحرمة وهو الاكرام فلا بد
من الحكم بالتعارض والرجوع الى المرجحات لان ونزان اكرام العالم الفاسق وزان سواد الجسم
الذي اجتمع فيه عناوين متعددة فكما لا يتعدد السواد وجودا وماهية بتعدد تلك العناوين
كذلك لا يتعدد الاكرام بتعدد العناوين الموجودة في متعلقه وقد سبق هنا الاشارة الى
نظير هذا الكلام فيما تقدم عند تقريب قول المحقق الخوانساري في تداخل الاغسال بانه
شعب مسئلة اجتماع الامر والنهي وقد بينا فساده فهذا التوجيه بانا لا نجد فرقا بين اختلاف
الغصب والصلوة في الماهية واختلاف اكرام العالم واكرام الفاسق فيها فكما لا يوجب اختلاف
محل في اجتماع الامر والنهي اذا كان من قبيل الاول كذلك لا يجب فيه اذا كان من قبيل الثاني فغاية ما يفيد
الفرق هو اشتراك الماهيتين في مفهوم اجتماع بينهما وهو الاكرام في الثاني واختلافهما

في المجامع في الاول الكيفية ولو كان الاضافة الى المتعلق بكثرة للمضاف كان النسبتين قوله اكرم العلماء
ولا تكرم الفساق التباين فان وحدة الاضافة وتعددها مما هي في ثبوت التناقض وعدمه وعلى
تقدير عدم تاثير اختلافهما في اختلاف المحمول الممكن فانه في اشتراط وحدتها للتناقض هي
كون الصلوة في المكان المغصوب فليس بوجود واحد بخلاف اكرام العالم الفاسق لا وجه لها
لا وجه الغصب بالسواد العارض للجسم الواحد المتصف بالعناوين المتعددة فان المقصود بالنقض
ان كان اثبات اتحاد اكرام العالم واكرام الفاسق من حيث الذات كاتحاد ذات السواد المضاف الى
شيء واحد ذي العناوين فمسلم ولكنه لا يفيد اتحاد المامور به والمنهي عنه فان متعلق الامر والنهي ليس
هو ذات الاكرام مع قطع النظر عن الاضافة لانها بملاحظة الاضافة الى العالم متعلق الامر وبملاحظة
الاضافة الى الفاسق متعلق النهي فمتعلق الامر والنهي حقيقة هو مجموع الاضافتين ولا شبهة في
اختلافهما ذاتا وان كان المقصود اثبات اتحاد الاضافتين بحسب المفهوم فالنقض ليس في محله
اضافة السواد الى الجسم بملاحظة بعض ما فيه من العناوين ككونه مربعا مغايرة لاضافته اليه
بملاحظة البعض الاخر ككونه خشبا والحاصل انه لا فرق بين الصلوة والغصب وبين اكرام العالم واكرام
الفاسق من حيث الاختلاف بحسب المفهوم والاتحاد في الوجود الخارجي في مادة الاجتماع فلا وجه
لاخراج الباقي عن محل النزاع واما اجراء الاحكام على المجوزين حكم المتعارضين على مثل اكرم
العلماء ولا تكرم الفساق فيمكن ان يكون وجهه شيئا اخر وهو ظهورهما في تعلق الوجوب والحرمة
بالاشخاص الخارجية من العلماء والفساق فاذا اتفقا تصادقا في بعض الافراد كالعالم الفاسق وقع
التعارض بين اكرم العلماء ولا تكرم الفساق في ذلك الفرد حيث لا ينفع في رفع التعارض

التعارض في ارجاع الامر الى طبيعة اكرام العالم وارجاع النهي الى طبيعة اكرام الفاسق بعد انكار اراده
بالعالم والفاسق هو كل فرد فرد من الاشخاص الخارجية لان العالم الفاسق باعتبار كونه فردا من العالم
يجب طبيعة اكرامه وباعتبار كونه فردا من الفاسق يحرم طبيعة اكرامه ومن الواضح استحالة تعلق الوجوب
والحرمة بطبيعة اكرام جزئي حقيقي وهو الذات المتصف بالعلم والفسق فلا بد من الحكم بالتعارض
بين الدليلين واخراج مادة الاجتماع من تحت احدهما بخلاف ما اذا كان الامر والنهي متعلقين بطبيعتين
فان ارجاع الخطاب الى الطبيعة يجدي في دفع التناقض عند المجوزين اذ لا استحالة عندهم في
ان يقول الامر يجب طبيعة ما في هذا الفرد من طبيعة الصلوة ويحرم ما فيه من طبيعة الغصب وقد
يناقش في هذا التوجيه بان متعلق الامر والنهي في مثال اكرم العلماء ولا تكرم الفساق اذا كان هو
الطبيعة كان حاصل اجتماعهما في العالم الفاسق ان الامر يقول يجب طبيعة ما في هذا الفعل الذي
به يحصل الاكرام كالضيافة من اكرام العالم ويحرم ما فيه ايضا من طبيعة اكرام الفاسق فيكون الفعل
الواحد باعتبار اشتماله على طبيعتين مختلفتين مورد الحكمين متضادين نحو اشتمال التصرف
الواحد على طبيعتي الغصب والصلوة ومن غير فرق في الاول على عدم الفرق بين نحو صل ولا تغصب و
بين نحو اكرم العلماء ولا تكرم الفساق في الاندراج تحت النزاع وجعل ما عليه ظاهر الاصحاب من
حمل المتعارضين في الثاني دليلا على ما في القول بجواز اجتماع الامر والنهي هنا والله العالم تتمة
قد يتوهم ان مقتضى القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي وقوع التعارض بين الامر والنهي في
مادة الاجتماع كما اقتضاه القول بجوازه بعدم التعارض لامكان العمل بكلا الدليلين فان ثبت تقديم
احدهما على الاخر بدليل خارجي من اجماع ونحوه اخذ به والا فلا بد من الرجوع الى المرجحات ما سوى

المرجحات السندية فان الاقوى عدم الرجوع اليها لاستلزامه التفكيك بين المتواترين في اعتبار السند
من حيث اقتضائه الحكم بعدم اعتباره في غير مادة الاجتماع وباعتباره فيها كما قرر في التعادل
والتراجيح وقد ذكروا وجوها لترجيح النهي على الامر في المقام منها ان النهي يدل على ثبوت الحكم في
الفرد بالاستغراق والامر يدل عليه بالاطلاق والاستغراق اقوى من حيث الدلالة وظهوره من
الاطلاق فيكون النهي قرينة على تقييد اطلاق الامر بغير الفرد المنهي عنه وبهذا التقرير يندفع
ما ذكره في القوانين وان قال الشارح صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما يصدق
عليه المامور به وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقول بعدم جواز
اجتماع الامر والنهي لا يقتضي الا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فلا وجه لتخصيص الامر بالنهي
بل يمكن العكس كما اختاره بعض المتاخرين حيث حكم بصحة الصلوة مع عدم القول بجواز الاجتماع
بل يؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس والارض حقا للصلوة وقد اقتضى صاحب الا
شارات حيث اجاب عنه بان فساد الصلوة ليس لاجل تقديم النهي بل للاصل بعد تعارضهما وتساقطهما
ثم اجاب عنه بما حاصله اولا ان دلالة النهي اقوى لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بعوله وقد
مر في بحث تكرار النهي ما يضعفه والظاهر ان مراده ان دلالة النهي على الاستغراق وعلى
وثانيا ليست الا من جهة عموم الحكمة ولزوم الاغراء بالجهل لو كان المراد عدم الاستغراق و
هذا بعينه يجري في الاوامر المطلقة ويقضي بالعموم اذ كان من جهة الحكمة ولزوم الاغراء
بالجهل لم يكن التخصيص مجازا ولهذا ذهب سلطان المحققين الى ان استعمال المطلق وارادة
المقيد ليس مجازا في شيء بناء على ان الاطلاق ليس مدلولا للفظ المعرى

عن ادوات التخصيص والتعيين والاستغراق بل هو فرد من افراد معناه الحقيقي ومرتبة من مراتبه
اعني الطبيعة المهملة التي تارة يلاحظ مطلقة واخرى مقيدة كما ان التشخص نفسهما دون
احد الخصوصيتين فلو كان العموم المستفاد من النهي ايضا كذلك وغير مستند الى دلالة النهي بالا
لتزام لكان استعمال النهي لا تغصب في بعض افراد الغصب ايضا حقيقة وهذا واضح الفساد و
ليس الا من جهة اقتضاء وقوع الطبيعة في حيز النفي او النهي سريان الحكم الى جميع الافراد على جهة
الاستغراق عقلا بحيث تتوقف الامتثال الى الاجتناب عن جميع الافراد وح فاذا دار الامر
بين تقييد الامر وتخصيص النهي فان قلنا بعدم كون التقييد مجازا كما هو الاقوى فعلا الامر
بين الحقيقة والمجاز فالاخذ بالاول متعين فنقول اذا دار الامر بين تقييد اطلاق صل
وتخصيص لا تغصب تعين الاول لان الثاني مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولا دليل سوى اطلاق
صل وهو لا يصلح لذلك لعدم كونه مدلولا للفظ على هذا القول بل مستفادا من مقام بيان
الحكم الذي ينافيه عدم ذكر القيد لو كان مرادا في الواقع بخلاف الاول فانه ليس من المجاز
في شيء نعم هو ايضا يحتاج الى مقدمة الحكمة لبيان وجوه ما لئلا يلزم الاغراء بالجهل وهذا في
عموم النهي وضعا مستندا الى اللفظ فيكون بيانا للتقييد المذكور وان قلنا بكونه مجازا
ايضا نحو التخصيص فالمرجح تقديم النهي ايضا على الامر لان التقييد اغلب واشيع من التخصيص
كما ذكر في باب تعارض الاحوال وهذا كله مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في المقام
في شيء اخر وهو ان هذا الترجيح ترجيح من حيث الدلالة وقضيته ذلك خروج مادة الاجتماع
عن تحت اطلاق الامر بتقييد النهي راسا ومقتضاه استنادها الى عدم الامر لا الى الحرمة

فلا وجه لتخصيص الفساد بما اذا كان متصفة بالحرمة الفعلية والقول بالصحة اذا ارتفع الحرمة بمثل الجهل والاضطرار والنسيان لا هذا التخصيص تارة يكون لفظيا ومقتضاه خروج الخاص عن تحت المراد بالعام راسا واخرى يكون عقليا باعتبار مزاحمة كما اذا دار الامر بين امتثال الفريقين فان خروج احدهما كل منهما عن تحت ما دل على وجوب امتثاله انما هو لاجل المزاحمة ووجود المانع الاقوى وعدم امكان الجمع بينهما وحيث كان التخصيص كذلك فلا بد من بقاء كل واحد تحت الدليل من التخيير ان كانا متساويين في المرتبة او تقديم الاهم ان كان احدهما اهم والمحرج في بطلان الصلوة في الدار المغصوبة ان كان لاجل خروجها عن تحت اطلاق الامر بها المزاحمة النهي كما هو قضية ترجيح المرجوح الى التقييد اللفظي فلا ينافي ومقتضاها تعين بقاء النهي فلا وهو ان كان لاجل المزاحمة وجوبها الحرمتها وحيث الغصبية وتقديم جهة التحريم كما في سائر موارد التزاحم فلا وجه الرجوع الى الترجيح فيها وحيث الدلالة وتقديم اطلاق النهي على اطلاق الامر بل لا بد ح وايضا الاطلاقين حالهما ثم الحكم بتقديم مقتضى احدهما كالتحريم على الاخر ان كان هو الاهم ومنها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة و اجيب عنه بانه مما ممنوع لان ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين وفيه نظر والحق ان هذه القاعدة بعد ثبوتها اجنبية عن المقام وحيث الاحكام موضع جريانها ما اذا انحصر التناص في فعل المحرم او ترك الواجب بحيث لا يكون للمكلف مقام العمل واحدها بد وليس المقام كذلك لامكان الاجتناب عن مفسدة الحرام في ضمن ...

ودون فوات المصلحة باتيان المامور به في ضمن غير المحرم اذا المفروض ما اذا كان الامر تخييري ولنهي العيني كما مر غير مرة والثانيتان هذه القاعدة انما تتبع اذا لم يكن في المقام اصل يرجع اليه كما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة العينيين بحيث انا نعمل بالاصل البرائة فيها لزم المخالفة القطعية في العمل وفيما نحن فيه تدفع الحرمة بالاصل ويرجع في الحكم بصحة الصلوة وفسادها الى ما هو المرجع في مثل المقام من اصل البرائة كما هو الحق والاشتغال فلا يلزم مخالفة الدليلين في مقام العمل اصلا لامكان الامتثال بالعبادة في غير مادة الاجتماع ومنها ان الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة الصلوة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه ان الاستقراء على فرض اعتباره غير ثابت وما ذكر من المثالين غير مرتبطين بالمقام اما الاول فلان المراد بايام الاستظهار ان كان ما بعد العادة فحرمة الصلوة فيه على فرض ثبوتها مع ان المشهور عدمها بل استحباب تركها مستند الى قاعدة الامكان او الاستصحاب لا الى ما ذكر من ترجيح الحرمة على الوجوب ولا نقول ان المستند ترجيح الحرمة على الوجوب الى دليل اخر غير القاعدة المزبورة مطلقا وثانيا في ثمانية الاستقراء كيف ومبنى الاستقراء على ثبوت الحكم في الموارد المستقرء فيها بالدليل الاد الشرعية ثم الحاق ما ليس فيه دليل بالخصوص بها الحاقا للمشكوك بالاعم الاغلب فنقول ان تقديم الحرمة على الوجوب اذا ثبت بالادلة من خاص من كتاب او سنة او اجماع فهل يمكن الحاق المشكوك فيه بها لاحتمال كون ذلك لاجل خصوصية غلبة جانب التحريم على الوجوب ح قائم واما اذا ثبت بغير دليل خاص من القواعد العامة كالاستصحاب ونحوه فلا يجدى ...

في مقام الشك لانا نقطع ح ان الحكم مستند الى شيء اخر غير غلبة جانب الحرمة على جانب الوجوب وان اريد بها ايام الاستظهار ما قبل الثلثة للمضطربة والمبتدئة فحرمة العبادة ح ايضا من قاعدة الامكان المدلول عليها فلا يكون مربوطا بالمقام ايضا لاجل هذه الاخبار الدالة على ثبوت الموضوع وهو الحيض ودليل الصلوة ح هو نحو قوله دعي الصلوة ايام اقرائك ولو كان لحرمة الصلوة في ايام الاستظهار مع الانتظار الى حيث جانب الحرمة على جانب الوجوب في محتمليها واما الثاني فلان الكلام فيما دار الامر بين الوجوب والحرمة الذاتيين والامر في الانائين المشتبهين ليس كذلك لان الوضوء بالماء المتنجس حرمته لاجل التشريع لا بالذات وقضية القاعدة ان يحكم فيها بوجوب الوضوء لان هذا الوجوب ليس له معارض في حال الاشتباه الذي يرتفع معه الحرمة التشريعية مع ان النص ورد باراقتهما والعدول الى التيمم فليس هذا الا المحض التعبد كصرف الذي لا تتخطى منه الى غيره من سائر صور اشتباه الواجب بغير الحرام الذاتي ولو اغمضنا عن ذلك وبنينا على حرمة الوضوء بالماء المتنجس ذاتا فلا ريب في اختصاص الحكم بمورد النص ايضا عند الكل لان غاية ما يقوله القائل بتغليب جانب الحرمة على جانب الوجوب انه اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمته يرجح جانب الحرمة وهذا غير ترك المعلوم لاجل الاجتناب عن الحرام لانه لا يلزمه احد في غير الانائين اللذين هما مورد النص بل الابلغ والبناء على التخيير والحاصل ان الحكم في مسئلة الانائين وارد على خلاف القاعدة مختص بها ولا يتعدى منها الى ما نظيرها اعني صور اشتباه الواجب بالحرام ولا الصور دوران الامر بين وجوب شيء او ...

حرمته التي كلامنا فيها اللهم الا ان يقال ان ترك الواجب القطعي لاجل الاجتناب عن الحرام على سبيل اليقين كما هو كذلك في الانائين المشتبهين يقتضي ترك محتمل الوجوب لاجل التخلص عن الوقوع في الحرام كما فيما نحن فيه بطريق اولى فمسئلة الانائين وان لم يكن من جنس ما نحن فيه الا انها تدل على المطلوب بالاولوية القطعية وفيه ان القطع بالاولوية ممنوع لان الواجب المتروك في مسئلة الانائين وهو الوضوء متدارك بالبدل وهو التيمم حيث لا يستتبع احد المحذورين فلا يلزم من جواز ترك نحو هذا الواجب لاجل الاجتناب عن الحرام جواز ترك ما لا بدل له من محتمل الوجوب لاجل ذلك فلم يمكن تقديم جانب الحرمة في محل الكلام الذي هو دوران الامر بين الوجوب التخييري والحرمة العينية بالسلامة في اختيار الفرد الاخر لانه لا ينافي وجوب محتمل الحرمة لو كان في الواقع واجبا لاجل ان لو اختير له المكلف الفرد المحرم فانه معرض للوقوع في الحرام الواقعي وهذا انما يقال ان قاعدة الاشتغال تقتضي اليقين اذا دار الامر بينه وبين التخيير ولكنه انما يتاتى لمن يبني على الاشتغال في الاجزاء والشرائط والله العالم الحمد لله اولا واخرا وصلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين اما بعد فهذه مسئلة معروفة معركة الاراء يبحث فيها عن ان الامر بالشيء النهي عن ضده وتنقيح الكلام فيه يستدعي رسم مقدمات الاولى النسبة بين هذه المسئلة وسابقتها التي هي مسئلة مقدمة الواجب على الظاهر عموم من وجه يعني ...

لتبين فراق الوهم عن النهي يقتضي ضد ١٣٠٢/٥/١١

ان المثبت فى كل من المسئلتين يمكن ان يكون مثبتا فى الاخرى ونافيا اما المثبت فى المسئلة السابقة
فان اقتضى فيكون ترك الضد مقدمة لفعل ضده ثم اقتضى بوجوب المقدمات العدمية بحو المقدمات الوجودية
فهو مثبت فى المسئلتين وان لم يعترف بشىء من الامرين او ما حلها كان مثبتا هنا لكونه نافيا هنا
واما المثبت فى هذه المسئلة فان كان وجه الاثبات عنده كون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الاخر
كان مثبتا فى المقامين وان كان وجه دعوى عينية ترك احدهما لفعل الاخر وبالعكس يمكن ان يكون
نافيا فى تلك المسئلة ومثبتا فى هذه وهكذا الكلام فى النافى فان نفى الوجوب على الاقتضاء
يمكن ان يجتمع مع كل منهما فى الاخرى ومع الاثبات لعين ما ذكر وح فعلى تقدير كون ترك الضد مقدمة
لفعل الاخر يكون هذه المسئلة فردا او افرادا للمسئلة السابقة وشعبة من شعبها لكن لما كان ظاهر
عناوينهم فى المسئلة السابقة اختصاص البحث بالمقدمات الوجودية افردت هذه المسئلة عنها فى
الذكر والعنوان مضافا الى ما فى مقدمية ترك الضد من البحث والنظر المقتضى لعقد باب مستقل لها
فاذا لا باس فى تحقيق هذا المقام يعنى كون ترك الضد مقدمة لفعل الاخر وعدمه ثم الخوض فى
اصل المرام فنقول وبالله الاستعانة وعليه الاعتماد قد اختلف العلماء فى توقف فعل الضد على
ترك الاخر وبالعكس على اقوال الاول النهائى والكاظمى وسلطان العلماء نفى التوقف مطلقا
وهو قال السبزوارى فى الرسالة على ما حكى عنه ميمنى نقل عبارتها وتابعهما وذهب الحاجبى
العضدى الى التوقف من الطرفين حيث انهما ذكرا شبهة الكعبى الاتية ثم انه واجابا عنها بمنع
وجوب المقدمة وهذا اعتراف صريح بكون فعل الاضداد مقدمة لترك الاخر المحرم ثم لما جاء
فى البحث عن الاقتضاء الامر بالشىء النهى عن ضده وعلقاجابا عن الدليل المعروف الذى ذكره

انه بمنع وجوب المقدمة وهذا ايضا اعتراف منه بان ترك احد الضدين مقدمة للاخر وهذا
بين المتاخرين واصحابنا على ما قيل والمتاخرين عنهم كصاحبى القوانين والفصول وبعض
المحققين فى حاشيته على المعالم اثبات التوقف من طرف الوجود دون العدم فقالوا بكون الترك
مقدمة للفعل دون العكس حذرا عن شبهة الكعبى المبتنية على توقف الترك على الفعل المذاهب
مع مذهب الكعبى القائل بكون الفعل مقدمة للترك اربعة ويلوح من المحقق الخوانسارى تفصيل
اخر وهو توقف وجود الضد المعدوم على رفع الضد الموجود وعدم توقف رفع احدهما على وجود
الاخر حجة الاولين يظهر من جواب حجة المثبت وحجتهم على كون ترك الضد مقدمة للفعل ان
اجتماع كل منهما مع الاخر محال للتضاد فيكون وجود كل منهما مانعا عن حصول الاخر وعدمه كما في
وجملة المقدمات واورد عليه بوجوه منها دعوى المقارنة الاتفاقية بين وجود احد الضدين و
عدم الاخر من توقف الوجود على العدم لمنع وجود كل منهما مانعا عن وجود الاخر لان مجرد
استحالة اجتماع الضد مع الضد الاخر لا يقتضى بكونه مانعا منه ليكون عدمه مقدمة لفعله
اذ الامور الملازمة للموانع مما يستحيل اجتماعها مع الممنوع مع ان وجودها ليس مانعا ولا
عدمها من المقدمات ومنها ان من المعلوم ما يوجد كثيرا انه اذا حصل ارادة المامور به وانتفى الصارف
عنه حصل هناك امران فعل المامور به وترك ضده فيكونان اثر معلولين لعلة واحدة فلا
يجعل ترك الضد مقدمة لفعل الاخر وذلك مثل السبب الباعث على حصول احد النقيضين فانه
هو الباعث على رفع الاخر بمرتبة توقف بينهما اصلا ومنها انه لو كان ترك الضد مقدمة
لفعل ضده لزم الدور فان مقدمية الترك للفعل مبنية على كون وجوده احدهما مانعا عن وجود

الاخر كما تقرر فى تقرير الحجة والتزام المانعية من طرف يقتضى المانعية من الطرفين لاستواء النسبة
فى المضادة فكما ان ترك المانع مقدمة لحصول الفعل فكذا وجود المانع سبب لارتفاع الفعل
فيكون فعل الضد مثلا موقوفا على ترك الضد لتوقف الشىء على عدم مانعه وترك الفعل موقوفا
على فعل ضده لكونه سببا لذلك الترك وتوقف المسبب على سببه او علته توقف الشىء على عدم مانعه
الذى هو الشرط ومنها انه لو كان لذلك لزم صحة قول الكعبى بانتفاء المباح على القول بوجوب جميع
المقدمات كما هو المشهور المنصور والملازمة قد اتضحت من بيان الملازمة المتقدمة اذ على تقدير كون
فعل الضد مقدمة ترك الاخر يكون فعل المباحات لترك الاضداد المحرمة واجبا وهذه الايرادات
الاربعة ذكرها الشيخ فى حاشيته على المعالم وقد تصدى لجواب بعضها بما يرجع الى كلام المحقق الخوانسارى
فى جواب كلام السبزوارى وستعرفها والوجهان الاخيران جوابان عن الدليل المذكور على سبيل النقض
وهما دليلان على القول بعدم التوقف كما ان الوجهين الاولين لما منع للدعوى كما منع وثانيها
دعاء قضاء الوجدان بعدم التوقف فهو ح دليل بعضها على عدم التوقف ومنها ما ذكره
السبزوارى فى الرسالة المعمولة فى الحجة وجوب المقدمة حيث استدل للنافى على عدم وجوبها
بانها لو وجبت لزم صحة قول الكعبى لعين ما ذكرنا انفا واجاب عنها بما اجاب وقال فى جملة
كلامه ما لفظه ثم فى جعل الاضداد مانعا عن حصول الحرام نظر اذ لو كان لذلك كان المانعية من
لاستواء النسبة فاذا كان الصلوة مثلا مانعا من الزنا كان الزنا ايضا مانعا منها وح كان
الزنا موقوفا على عدم الصلوة فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا والحال ان عدمه
علة لوجود الصلوة لان رفع الموانع علة الوجود فيلزم ان يكون العلية من الطرفين وهذا

وهذا خلف انتهى وهذا الايراد على مانعية الضد قريب من الدور المذكور الا ان الماخوذ
فى هذا الايراد كون عدم المانع ايضا علة وان جهة التوقف من الطرفين هى العلية والماخوذ
فى تقرير الدور ان عدم المانع شرط وان جهة التوقف فى احد الطرفين على نحو الاشتراط كما فى
توقف فعل الضد على ترك الاخر وفى الطرف الاخر على جهة العلية كما فى توقف ترك على فعل
الاخر توقف الشىء على علته وسببه واجاب عنه المحقق الخوانسارى بقوله واما ثانيا فلان
قوله فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا ان اراد انه يتوقف عليه ولا يحصل بدونه
فهو باطل لان عدم الشىء انما يحصل بعدم علته التامة فوجود الزنا اذا كان علته التامة مجموعة
يكون احد اجزائها عدم المانع الذى هو الصلوة فعدمه يحصل بعدم ذلك المجموع وعدم
انما يحصل بعدم احد اجزائه ولا يتوقف على عدم المانع اى وجود الصلوة وان اراد به انه
اذا فرض ان جميع اجزاء العلة للزنا حاصل سوى عدم الصلوة فح عدم الزنا موقوف على
وجود الصلوة ووجود الصلوة موقوف على عدم الزنا فيلزم الدور فغير انه يجوز ان يكون
هذا الفرض محالا واستلزم صلاحية علية الشىء لعلية على تقدير محال ممنوع انتهى كلامه
رفع مقامه وخلاصته منعا ان المحال انما يلزم على تقدير علية وجود احد الضدين لعدم الاخر
وهذا اما غير لازم او غير جائز بيانه ان عدم احد الضدين قد يكون باعتبار انتفاء شىء من
اجزاء علة الوجود او شروطه وح لا يكون العدم معلولا لوجود الضد الاخر المفروض كونه
مانعا وقد يكون باعتبار وجود الضد من جهته وذلك انما يكون اذا كان اجزاء علة الوجود
وشرائطه مجتمعة الا عدم المانع الذى هو وجود الضد الاخر فح يستند عدم الضد الى وجود ضده

ويكون معلولا منه ولكن هذا الفرض مما يمكن دعوى استحالته فالدور المحال غير وارد
وقوله وامتناع صلاحية علية الشيء لعلته على تقدير محال ممنوع كانه دفع لايراد متوهم
هو ان جعل الاضداد مانعا ح يكون محالا لانه موقوف على فرض محال وهو اجتماع وجود
احد الضدين مع اجزاء علته ووجود الاخر وشرايطه عند عدم المانع ووجه الدفع انه ليس
ابطالا لمانعية الضد وكونه علة عدم الاخر وانما هو تعليق للمانعية على فرض وهذا لا
يمنع اصل التمانع بعد خلل الفرض مثلا اذا قيل لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فذلك
ليس نفيا للفساد على تقدير وجود الالهة بل انما بيان للملازمة بين امرين وان كان الملزوم
محالا فان استحالة المقدم لا يوجب كذب القضية الشرطية وح فللقائل بالتمانع بين الاضداد
اثبات المانعية على فرض وان كان هذا الفرض محالا وانت خبير بان هذا الكلام وامكان دفع
الدور الا انه يتجه لو وجد اساسا فلا يكون ترك احدهما مقدمة لفعل الاخر ايضا
عن كون الفعل مقدمة للترك لان توقف فعل الضد على ترك الاخر انما جاء من جهة كون الضد
مانعا وعلة لعدم الاخر وكون عدم المانع من الشرايط كما مر في الاستدلال وقيل ان
قلنا باستحالة كونه مانعا نظرا الى استحالة الاجتماع وجود احدهما مع مقتضى الاخر كما هو
ح فاي يجيء توقف فعل احدهما على ترك الاخر واي ثبات المقدمية على ان قوله
ويجوز ان يكون هذا الفرض محالا ايضا الدليل لان غاية توجيهه ان يقال ان مقتضي
الضدين ايضا متضادان لان مع وجود احد الضدين ومقتضيه يمتنع وجود
مقتضى الضد الاخر لامتناع وجوده فيه مع التضاد بين المقتضيين في جميع الموارد

الموارد وان سلم بالنسبة الى البعض لان مقتضيهما قد يكونان قائمين بموضوعين فلا يكونان من
الاضداد المتواردة على محل واحد حتى يمتنع اجتماعهما في الوجود وتوضيح ذلك ان اقصى ما وسع المحقق
المزبور ان يقول ان بين ارادة الصلوة وارادة الزنا اللتين هما مقتضيين لهما تضادا نحو تضاد
الصلوة والزنا ولا يمكن اجتماع نفس الصلوة مع مقتضى الزنا اعني الارادة حتى يكون وجود
الصلوة علة لعدم الزنا لان اجتماعهما يستلزم اجتماع ارادة الصلوة وارادة الزنا وهما متضادان
لا يجتمعان وجوابه انا ننقل الكلام في نفس الارادتين ونقول ان ارادة الصلوة مانعة لارادة
الزنا فيكون علة لعدمها فيجب اتخاذها اي اتخاذ ارادة الصلوة من باب المقدمة اذا كان ترك
الزنا واجبا ويحرم تركها اذا كان حراما كما في صورة توقف حفظ النفس عليه فان ادعى ايضا انه
يجب ان يكون اجتماع نفس ارادة الصلوة مع مقتضى ارادة الزنا مستحيلا فلا يكون ارادة
الصلوة مانعة عن ارادة الزنا وعلة لعدمه لان هذا الاجتماع يستلزم اجتماع مقتضى
ارادة الصلوة مع مقتضى ارادة الزنا وهذا محال ايضا كالارادتين ضرورة ان مقتضى
ارادة الصلوة تعلق امر الشارع بها وكونها ذات مصلحة مجتمعة وهو امر قائم بنفس الصلوة
ومقتضى ارادة الزنا غير اللذة وحظ النفس وذلك متعلق بنفس الزنا ولا استحالة
في وجود هذين المقتضيين في الموضوعين والمحلين المختلفين فيمكن ح ان يجتمع ارادة
الصلوة مع مقتضى ارادة الزنا وهو الداعي القائم بنفس الزنا فيكون وجود ارادة
الصلوة ح مانعا للزنا وعلة لعدمه فيجب اتخاذها من باب المقدمة او تركها لذلك فان
قلت اجتماع داعي الضدين كالصلوة والزنا اعني المقتضيين لارادتيهما في الوجود فيما

يوجد احدهما دون الاخر قلنا بل باختيار الطبيعة فانها اذا نظرت الى داعي الصلوة وداعي
الزنا مثلا فتختار احدهما فقد ذاتها او على الخطر الموجب للاخر من تعجيل اللذة وخوف
تعجيل العذاب ونحوهما واذا اختارت احدهما تحقق مقتضاه فيمتنع اجتماع وجود الصلوة مع مقتضى
ارادة الزنا وح يصح الحكم بوجوب ايجاد الصلوة لكونها علة لعدم ارادة الزنا التي هي مقتضية
له فتم الكلام من غير فرق بين ان يكون التمانع ملحوظا بين الصلوة والزنا او بين ارادتيهما
والحاصل ان في كلام المحقق خزازة من وجهين احدهما انه ان تم لكان نفيا للتوقف راسا
هو مدعى السبزواري والثاني ان تماميته موقوفة على استحالة الاجتماع احد الضدين مع علة
مقتضى الضد الاخر ووجهه غير واضح بل الظاهر جوازه فلذلك كما عرفت وللمحقق المزبور تحقيق
اخر في دفع الدور ذكره انتصارا لمن اجاب عن شبهة الكعبي ان ترك الضد اعني الحرام غالبا
يستند الى عدم مقتضي الوجود وقد يكون مستندا الى وجود المانع اعني الضد الاخر الذي
هو احد المباحات احيانا فلا يلزم انتفاء المباح لاستناده احيانا ثم اورد عليه اولا
بانه يلزم الدور بناء على تحقق المانعية والطرفين ثم اعتذر عنه بقوله ويمكن ان يتكلف
في الجواب بان مراده ان ترك الزنا في وقت موقوف في بعض الصور على فعل ضد في الوقت
السابق عليه فلا يلزم الدور قال بيانه انا نفرض ان في وقت مثلا وجد الشوق الى الزنا
لكن لم يصل الى حد الجماع فح عدم الزنا حاصل لعدم الزنا الذي هو علة التامة ودح
توقف على وجود المانع ويمكن في هذه الصورة ان يعلم انه اذا لم يشتغل بالصلوة مثلا
لقوي ذلك الشوق ويصل الى حد الجماع ويحصل الزنا في الزمان اللاحق ايضا بناء على

على عدم شرطه او وجود مانعه انتهى كلامه وتوضيح الايراد والجواب على وجه ينطبق على ما نحن فيه
هو ان الاعتراف بكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر في الجملة ولو في بعض الصور وفي بعض الاحيان
لا ينفك عن الدور ايضا رابا بتوقف عدم المعلول على وجود المانع المقترن بتمام المقتضي فلا
محيص عن الدور اصلا وهذا تقرير الايراد المزبور الذي هو عين الدور الذي ذكرنا ورد في كلام على
كون ترك الضد مقدمة وكون كل واحد منهما مانعا عن الاخر واما الجواب فتقريره ان يقال
ان ترك الضد لا يكون معلولا لفعل ضده وموقوفا عليه الا اذا كان زمان الترك والفعل مختلفا
كما اذا كان فعل الضد في هذا الزمان علة لترك ضده في الزمان المتاخر اللاحق فيكون الذي يتوقف
على فعل الضد هو الترك الذي يتحقق بعد زمان الفعل ولا يتوقف الفعل على ذلك الترك بل على
الترك المقارن له في الوجود مثلا اذا فرضنا الضدين الصلوة والازالة كان فعل واحد منهما موقوفا
على ترك الاخر في زمان الفعل ولكن ترك كل منهما ليس موقوفا ومعلولا لفعل الاخر في زمانه
بل انما يكون كذلك اذا كان ترك كل واحد منهما في الزمان اللاحق موقوفا على مباشرة المكلف
لفعل الاخر في الحال فيكون الصلوة مثلا موقوفا على ترك الازالة في وقتها ولا يكون هذا
الترك اعني ترك الازالة في وقت الصلوة موقوفا على فعل الصلوة التي كانت موقوفة على ترك
المزبور حتى يرد الدور لعدم وجود مقتضيها في وقت الصلوة بل انما يكون ترك الازالة في
الان المتاخر والزمان اللاحق موقوفا ومعلولا لفعل الصلوة لو امر فيما قبل ذلك انما
يكون اذا كان جميع مقتضيات الازالة موجودة في الان اللاحق وكان تركها في ذلك موقوفا على
ايجاد ضدها اعني الصلوة مثلا فيما قبل فلا يلزم الدور ح لاختلاف طرفي التوقف حينئذ

مقدمة الفعل هو الترك المقارن له في الوجود ومعلول هذا الفعل هو الترك المتاخر عنه
بان هذا الجواب عن الدور مبني على استحالة توقف الترك المقارن على الفعل وهذا انما يتم اذا
قلنا باستحالة اجتماع تمام مقتضى احد الضدين مع الضد الآخر حتى يكون علة لترك الآخر في
زمانه واما محيلا وقد مر فيمنع هذه الاستحالة وانه يجوز ان يجتمع احد الضدين مع تمام مقتضى
الآخر ويرجح الدور على فرض كون المانع حينئذ ان التوقف ثابت من الطرفين في آن واحد
على ان الجواب عن الدور بالتقرير المذكور حقيقة يرجع الى نفي التمانع وعدم التوقف اصلا
وذلك لانه اذا قيل ان ترك الضد انما يتوقف على فعل ضده في الآن الثاني لا في آن الفعل
كان معناه انهما غير متمانعين في الآن الاول اذ لو كانا متمانعين لكان عدم كل منهما موقوفا على وجود
الآخر لان عدم الممنوع مستند الى وجود المانع فلا وجه لجعل الصلوة مثلا مانعة عن الازالة في
وقتها مع عدم كونها مقدمة سببية لعدم الازالة اللهم الا ان يقال ان عدم الممنوع لا يجب
ان يستند على الدوام الى وجود المانع لامكان استناده الى فقد شيء من اجزاء المقتضي او شرائطه
فح لا ملازمة بين كونهما متمانعين في الآن الاول ايضا وبين استناد عدم احدهما الى وجود الآخر
كاستناد عدم الازالة الى وجود الصلوة لجواز استناد عدم الازالة في آن الصلوة الى عدم المقتضي
فيكون عدم الازالة مقارنا لوجود الصلوة لكونه عدم المانع ولكن لا يكون وجود الصلوة
مقدمة لعدم الازالة المقارن معها في الوجود حتى يلزم الدور وفيه ان قضية التمانع
وجود كل منهما لعلية عدم الآخر في جميع الآنات لاستحالة انفكاك اللازم عن الملزوم وان
لم يكن مقتضاه دوام العلية فعلا ولا ريب انه موجب للدور انما هو هذه كما انه لا كلام

لدوام العلية لانه يكفي في لزوم الدور ان يكون توقف ترك احدهما على فعل الآخر في زمان
امر جائز ان امكنا ان المفهوم ان الترك مقدمة للفعل دائما فاذا جاز توقف الفعل ايضا على
الترك ولو في بعض الصور لزم توقف الشيء على ما هو موقوف عليه وهو مستحيل جدا ثم لو قيل
بما ذكره المحقق المذكور انفا ان علية وجود احد الضدين لعدم الآخر مبنية على اجتماع وجوده
مع مقتضي الآخر نظرا الى ان المانع لا يكون علة لعدم الممنوع الا عند وجود مقتضيه واجتماعهما
ما يجوزه من استحالته لا يستريح عن الدور لاستحالة توقف الترك على الفعل حين وجوده
على هذا التقدير ولكنك عرفت ما فيه هذا كلام المحقق الخونساري في الجواب عن الدور واجاب
عنه المحقق الاصبهاني ايضا في حاشيته على المعالم في كلام طويل فذكره بتمامه مما يوجب الملال
غير انا نذكر خلاصة مجموع عباراته وفقراته ومن اراد الاطلاع عليه تفصيلا فليرجع الى
الحاشية المذكورة قال ما يرد على كلام الخونساري في الدور ان وجود الضد مع مانع وجود الضد
الآخر مطلقا فلا يمكن فعل الضد الآخر الا بعد تركه وليس وجود الآخر الا شانه كونه
سببا لترك ذلك الضد ولا يخرج به الشيء في وجوده مانع منه الا انتفاء كل من اجزاء
العلة التامة على ما تقرر لتركبه مع اسناده الى احد تلك الاسباب الا يوقف على سبب
المفروض حتى يرد الدور وهذا مع ما ذكره المحقق الخونساري من اولها اما ما ثانيا وقد نقله
شعار بان المراد بل يحرك حقيقة كما هو ظاهر للمتأمل ثم اورد على نفسه بانه اذا فرض انتفاء
سائر الاسباب وانحصار الامر في السبب المفروض يعني وجود المانع الذي هو الضد جيء
الدور ثم اجاب عنه بان هذا الفرض غير ممكن لان حصول الضد مسبوق بارادته وهي كافية

في التسبب لترك الضد فليس يوجد فعلا الا تارك الضد مستندا الى نفس وجود ضده لو فرض ان
الفعل مسبوق بالارادة وهي صارفة عن الآخر ثم اورد على نفسه بانه يجري الكلام المذكور بالنسبة
الى ارادة الضد لمضادتها مع الضد الآخر لامتناع اجتماعهما ثم اجاب عنه بمنع المضادة وان مجرد
امتناع الاجتماع بين الامرين لا يقتضي المضادة اذ قد يكون الامتناع عرضيا كما في المقام
فان امتناع اجتماع ارادة احد الضدين مع الضد الآخر من جهة تضاد هذه الارادة لارادة الآخر
ولذا كان ارادة احدهما صارفة عن الضد الآخر ثم اورد على نفسه بانه يجري الكلام بالنسبة الى الارادة
المفروضة وارادة الضد الآخر فيلزم الدور لان حصول الارادة المفروضة سبب لعدم ارادة الضد الآخر
كما ذكر ان وجود احد الضدين سبب لانتفاء الآخر مع ان وجودها يتوقف على انتفاء الاخرى بناء
على كون عدم الضد شرطا في حصول الآخر ثم اجاب عنه بان ارادة الفعل وعدمها انما يتفرع على
حصول الداعي وعدمه فقد لا يوجد الداعي الى الضد اصلا فيتفرع عليه عدم الارادة وغير ان سبب
ذلك وارادة الضد الآخر بوجه من الوجوه وقد يوجد الداعي لكن لغلبة الداعي الى الضد الآخر
المأمور به مثلا فلا يكون عدم الارادة مستندا الى ارادة الضد بل الى غلبة داعيه وعلى اي حال
فلا تأثير لنفس الارادة في انتفاء الارادة الاخرى قط ثم لا يخفى عليك ان منع استناد انتفاء ارادة الضد
الى ارادة ضدها هنا فيما ذكره في الجواب عن السؤال الاول عن ان ارادة الضد كافية في كسب ترك
ضد فتعجب جدا ثم اورد على نفسه بانا نجري الكلام والايراد بالنسبة الى غلبة الداعي الى الضد المأمور به
وغلبة الداعي الى الضد لكونهما ضدين ايضا وقد صار رجحان داعي الضد فيلزم الدور ثم اجاب بانه لا
سببية بين رجحان داعي الفعل وبين انتفاء رجحان داعي ضده بل رجحان الداعي الى الفعل انما يكون

يكون لتعين مرجوحية الداعي الى الضد فهما حاصلان في مرتبة واحدة وغير متوقف بينهما حتى تقدم
احدهما على الآخر في المرتبة فرجحان الداعي الى المأمور به مثلا امكانه في الوجود مرجوحية الداعي الى ضده
اذ الرجحانية والمرجوحية من الامور المتضايفة والمتضايفان عدم تقدم احد المتضايفين على الآخر في
الوجود وقال في اواخر كلامه وتوضيح المقام ان الامرين المتقابلين ان كان تقابلهما من قبيل الايجاب
والسلب فلا توقف لحصول احد الطرفين على ارتفاع الآخر اذ حصول كل من الجانبين عين ارتفاع
الآخر وكذا الحال في تقابل العدم والملكة ونحوه فعدم التوقف في تقابل التضايف ظاهر واما
المتقابلين على سبيل التضاد فيتوقف وجود كل على عدم الآخر الا ان مرجع الامر فيها الى احد الوجوه
كما في المقام انتهى كلامه رفع مقامه ويرد عليه ايضا المناقشة في كثير من الكلمات المذكورة
احدها ان خاتمة كلامه قد استقرت على ترك الضد ابدا معلول لانتفاء السبب الداعي اليه او غلبة
رجحانه فلا يكون يستند الى وجود الضد الآخر او الى سبب وجوده ومن الممتنع ان يكون احد
الضدين مانعا عن الآخر الا المانع ومن شأنه استناد عدم الممنوع اليه فلا يكون علة مقدمة لوجود
الآخر فالمقدمية انما لها شرعية حينئذ كونه مانعا وكون عدم المانع شرطا والحاصل انه اعترف في
صدر كلامه بذلك ومع ذلك قال متصلا بان الخطاب بترك الضد في وجوب الضد الآخر
غير ممكن وبالجملة انه لما تصدى لدفع الدور نظر الى الواقع والحق وافاد ما حاصله ان فعل
الضد وترك الضد الآخر والمقارنة الاتفاقية نظرا الى تعارض علتيهما وهما غلبة رجحان داعي
الموجود ومرجوحية داعي المتروك وفعل هو كون هذا التحقيق نفيا للتوقف اساسا وكان الثاني
ان تقدم احد الامرين على الآخر لا يمكن الا اذا كان علتاهما مختلفتين في الرتبة حتى انه اذا فرض

ما وان الشيئين في كل مرتبة امتنع تقدم معلول احدهما على معلول الاخر وح لا يجوز ان يكون
احد المعلولين مقدمة لوجود الاخر اذ المقدمة سابقة على ذيها رتبة والفرض انهما في المرتبة سواء
لاستواء علتيهما اذا تحقق ذلك فنقول انه ره جعل علة وجود احد الضدين علة الداعي اليه
جعل علة عدم الاخر هو حيث الداعي اليه وجعل هاتين العلتين والمتضايفات التي لا يعقل تقدم
تقدم احدهما على الاخر رتبة قائلا بان احدهما يتحقق بعين تحقق الاخر كما هو صريح كلامه وعلى
هذا فالحكم بتوقف وجود احد الضدين على عدم الاخر وكون هذا العدم مقدمة لوجود الاخر
والجانبين فالحق انه لا دافع للدور على تقدير كون الترك مقدمة للفعل وان جميع ما قيل في
دفعه يرجع بالاخرة الى الخفي التي تدفع التفصيل الذي نقلنا في صدر المسئلة عند ذكر الاقوال
عن المحقق الخونساري من ان الضد اذا كان موجودا كان رفعه مقدمة لمجيء الاخر مما يمكن الركون
اليه من غير ان يكون فيه دور ولعل هذا اشار بقوله متصلا بما حكيناه عنه سابقا وههنا
كلام وهو انه يجوز ان يقال ان المانع اذا كان موجودا فعدمه مما يتوقف عليه وجود الشيء
واما اذا كان معدوما فلا نظير ما قال المحقق الدواني من ان عند امكان اتصاف شيء بالمانعية
يكون عدم المانع ح موقوفا عليه واما اذا لم يكن اتصاف شيء بالمانعية فلا يكون ح عدمه
موقوفا عليه وعلى هذا لا يلزم على المجيب ره مع حمل كلامه على ظاهره ايضا قال وبالجملة
الحكم بمانعية الاضداد مما لا مجال للانكار وفي كلام الشيخ الرئيس ايضا التصريح بانها
كيف واي شيء اولى بالمانعية من الضد فلا ايراد على المجيب بانه جعل الضد مانعا ثم لو قيل
ان عدم المانع مطلقا ليس موقوفا عليه بل هو مقارن للعلة التامة كما ذهب اليه بعض لم يكن

بعيدا لكن هذا لا اختصاص له بالمجيب ع فقال ههنا هذا انتهى كلامه رفع مقامه وظلاله
ومراده انه لا شك في تمانع الاضداد وان وجود احدها يمنع عن وجود الاخر ولكن لا ملازمة بين كون
الشيء مانعا وبين كون عدمه مقدمة لان عدم المانع اذا كان مقارنا للعلة التامة او سابقا
عليها لم يكن موقوفا عليه اذ لا توقف للمعلول الا على وجود علته التامة واما اذا كان مؤخرا
عنها بان اجتمعت العلة في الوجود مع وجود المانع كان عدمه موقوفا عليه وح فالذي يقتضيه تمانع
الاضداد انما هو توقف وجود الضد المعدوم على ارتفاع الضد الموجود واما توقف
الموجود ايضا على عدم الضد المعدوم الذي كان عدمه سابقا على علة الموجود او مقارنا
معها فلا وح لا يلزم الدور في شيء لانا اذا فرضنا البياض شاغلا للمحل كان وجود السواد
في ذلك المحل موقوفا على ارتفاع البياض لاستحالة اجتماعها ولكن وجود البياض الموجود
ليس موقوفا على عدم السواد لان هذا العدم سابق على علة البياض او مقارن معها
فلا يكون وجود السواد المعدوم سببا لرفع البياض الذي كان مقدمة لوجود السواد حتى يلزم
الدور لان السواد انما يكون علة لرفع البياض اذا كان علة شرطها وبعد ان بينا ان عدم
السواد المعدوم ليس مقدمة شرطية لوجود البياض لم يكن وجه لعلية السواد لعدم البياض
هذه خلاصة مراده وهو حسن باتقان في هذا المقال ولذا اختار اليه الاستاد دام ظله العالي
الا انه مع ذلك لا يخلو عن المناقشة لما اشكال الدور وجوه الاول ان جعل عدم المانع المقارن
مع العلة او المتقدم غير موقوف عليه خلاف ظاهر الوجدان اذ لا يجد فرقا بين العدم المتقدم والعدم
المتأخر وح فعدم امكان تحقق المعلول بدونه لا يخرج المانع عن كونه مانعا وكان وجود

المعلول بدون هذا العدم يعني بدون وجود المانع ممكنا وهذا اظهر في الفرق بينهما
ان العدم المقارن او المتقدم مقدمة حاصلة والعدم المتأخر مقدمة غير حاصلة وهذا
والفرق لا يقتضي عدم التوقف راسا في الاول والا لانحصر المقدمة في الجزء الاخير من العلة
التامة اذا كان مركبة من اجزاء مرتبة في الوجود لانه اذا تحقق الاجزاء والشرائط الى الى
الجزء الاخير صدق ان المعلول في هذا الحال لا يتوقف وجوده الا على ذلك الجزء فيلزم ان لا
يكون اجزاء العلة وشرائطها المتقدمة وجودا مقدمة وح فالدور بحاله لكان توقف عدم البياض
المفروض وجوده على عدم السواد المفروض عدمه ايضا المقتضي لكن وجود السواد علة لرفع
البياض البياض الذي كان موقوفا عليه لوجوده الثاني ان رفع الضد الموجود انما يجوز ان يكون
مقدمة لمجيء الضد المعدوم اذا كان وجود الضد الموجود مانعا عن مجيء الاخر المفروض عدمه
المقتضية انما الكلام في صحة كون الضد مانعا وعدمه شرطا ومن المعلوم ان الموجود انما يكون
مانعا عن المعدوم اذا كان تمام مقتضيه وشرائطه موجودا حتى يكون سبب العدم وجود الموجود
والا لم يكن مانعا فعلا بل شانا ما ظاهر فمقدمة وان قضيته ما ذكره وان مطلق عدم
المانع ليس موقوفا عليه هو ان يكون تمام ما يقتضي وجود الضد الاخر المفروض عدمه
موجودا في حال وجود الضد المفروض وجوده حتى يكون رفعه مقدمة اذ لو افترض رفع الضد
قبل استكمال علة وجود الضد المعدوم لكان هذا داخلا في اقسام عدم المانع المقارن
مع العلة او المتقدم فلا يكون باعترافه مقدمة فتقدمه رفع الضد الموجود موقوف على اجتماع
وبلا خطه بعد استكمال اجزاء المقتضي للضد المعدوم وشرائطه فيلزم ح ان يكون اجتماع

اجتماع وجود احد الضدين مع تمام مقتضي الضد الاخر مع انه ره قد اعترف فيما تقدم في
جواب المحقق الشيرواني بان الصلوة لا يمكن ان يكون علة لعدم الزنا الا اذا فرض تحقق جميع اجزاء
علة الزنا من الشوق والارادة ونحوهما حتى يستند عدم الزنا ح الى وجود المانع فقط ويكون
هي العلة للعدم دون فقد المقتضي وان هذا الجزء ان يكون محالا وح كيف يمكن هنا
من جعل رفع الضد الموجود مقدمة لمجيء الضد المعدوم مع ان مقدمة ذلك مبنية على كلا
وعدم كون مطلق عدم المانع مقدمة مبنية على فرض وجود علة الزنا مثلا مع الصلوة حتى
يكون عدم الصلوة مقدمة لترك الزنا نعم نحن بما منعنا استحالة ما ذكره وقلنا بانه يمكن
اجتماع احد الضدين مع تمام مقتضي الضد الاخر وبينا ذلك امكن لنا دعوى كون رفع
الضد الموجود مقدمة لمجيء الضد المعدوم ولكن الانصاف ان هذا الكلام صدر منه ره في مقام
الاحتمال والمناقشة في المقال فان الحكم بذلك يعني بجواز اجتماع وجود احد الضدين
مع تمام مقتضي الاخر لا يخلو عن اشكال وتامل اذ لو جاز ذلك لجاز اجتماع نفس المقتضيين
ايضا قبل تحقق احد الضدين اذ لا مدخلية لتحققه في امكان اجتماع المقتضيين وانما ح
يلزم الدور انما اجتمعا في الوجود ولو في محلين مختلفين لان تاثير كل منهما اثره يتوقف
على عدم تاثير الاخر ضرورة استحالة تاثيرهما معا لاستلزامه الجمع بين الامرين المتضادين
مع ان عدم تاثير كل منهما لا سبب له الا تاثير الاخر فيلزم الدور اللهم الا ان يفرق بين
اجتماع سببي الضدين في الوجود معا ودون تقدم احدهما على الاخر وبين اجتماعهما متعاقبين
قبين بان يتحقق احدهما اولا فيؤثر اثره ثم يتحقق الاخر فان الاول يستحيل لما ذكر بخلاف

الثاني فانه اذا فرض ان سبب احد الضدين وجد في حال عدم سبب الآخر كان تاثيره حال الامانع
ثم بعد ان اثر اثره فلا استحالة في وجود سبب الآخر في محل آخر لان هذا السبب لا يؤثر
تاثيره باعتبار وجود المانع الذي قد سبق تاثير السبب المفروض وجوده سابقا الا ان هذه
الدعوى في الفرق بينهما لا تخلو عن [illegible] واشكال كما يظهر للمتأمل الدقيق وكيف كان فمن
يقول باستحالة ذلك يعني اجتماع احد الضدين مع تمام سبب الآخر وشرائطه كالمحقق على
ما سمعت عنه سابقا في الجواب عن السبزواري فلا يجوز له الحكم بمقدمية رفع الضد لوجود
لوجود المعلوم بل ينبغي له ان يجعل رفعه ووجود المعدوم معلولين لعلة واحدة او ملتزما
ويتبين في كلماته كما عرفت في كلام الشيخ في الحاشية فلا يكون اذا بينهما توقف اصلا
ان ماذكره من التفصيل بعيد لغض عن جميع ما ذكرنا وقول محتملا بما يتم في الاضداد كالغار
كالسواد والبياض واما في الاضداد الغير القارة كالحركة والسكون وغيرهما من افعال
المكلفين التي كلامنا فيها فلا سبيل اليه لانا نعلم بالضرورة والوجدان ان المشتغل بالصلوة
مثلا اذا حصل له ما يقتضي الازالة مثلا من الشوق والارادة والعزم وغيرها من الامور
التي لا بد منها في تحقق الافعال الاختيارية فيقطع الصلوة حينئذ فيكون انقطاعها ووجود
الازالة في مرتبة واحدة في الوجود لا يمكن جعل احدهما مقدما لوجود الآخر وجعله على
المحتاج اليه في تحقق الازالة انما هو خلو زمانها عن فعل الصلوة مثلا ولا ريب ان قطع الصلوة
ورفعها لا حاجة للازالة اليها الا من جهة تفريغ زمانها عن فعل ضدها كالصلوة فيكون
متوقفا عليه فعل الازالة حقيقة هو عدم الصلوة في زمان ذلك الفعل مطلقا سواء كانت

فرع

مسبوقا بالوجود او كان باقيا على حالته الاولى وح فجعل الرفع من مقدمات مجيء الضد لعدم
حقيقة يرجع الى كون مطلق عدم الضد المقدمات فيكون الرفع مقدمة لتحصيل العلة التي هي
خلو زمان الضد عن ضده فيرجع الدور الذي كان وجود موقوفا على عدم كون مطلق العدم مقدمة
فتدبر جيدا في المقام فانه مزلة للاقدام ومعركة للاراء ومن غوامض المطالب ولا يمكن
الاحاطة بجميع ما تلوناه عليك من الحاطة والتامل فيه كمال التامل فانه يتضح عدم توقف
رفع الضد ووجوده على فعل ضده وتركه ولو اشتهر توقف الفعل على ترك اضداده ووجوده
عكس بين كثير من اعاظم الاصحاب فان الجواد قد يكبو والصارم قد ينبو وكثيرة قد تكذب
وكم ترك الاولون للاخرين نعم قد يتوقف ترك احد الضدين في الخارج على ايجاد
في الخارج السابق ولكنه خارج عن محل الكلام كما عرفت مثاله وبيانه في كلام المحقق الخوانساري
عند الاقتداء من الحبيب عن شبهة الكعبي واهل العلم بحقايق الامور المقدمة الثانية
في تحرير محل النزاع من حيث تضيق المأمور به وتوسعته او وجوبه واستحبابه وتخييره
وتعيينه الحقيقي فلنذكر الوجوه المتصورة في الاوامر وهكذا في الافعال الفاضل القمي
موضع النزاع ما اذا كان المأمور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع
اما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يحصل بينما الضدين اما كالانقاذ من الغرق
او من حرق الناس او مختلفا وعلى التقديرين اما معا موسعا او مضيقا او مختلفا فمع ضيق
احدهما الترجيح له مط ومع سعتهما التخيير له مط واما الثاني فمع اتحاد الحقيقة التخيير مط الا
اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما الترجيح لحق الناس

لا مع الاهمية مط انتهى ويمكن المناقشة في هذا الكلام اولا بان اخراج الموسعين عن محل النزاع
مما لا وجه له فان الملازمة التي اثبتوها بين الامر بالشيء والنهي عن ضده عقلية سارية في جميع الاوامر
فكما ان الامر المضيق يقتضي النهي عن ضده الموسع كذلك الامر الموسع يقتضي ذلك من غير فرق
الحاكم بذلك هو العقل على القول بالاقتضاء غاية الامر ان النهي في الموضعين يختلف حسب
اختلاف الامرين فالامر المضيق يقتضي النهي عن ضده على جهة التضييق والامر الموسع يقتضيه على
جهة التوسعة والتخيير في الاضداد الواقعة في وقت الازالة مثلا منهي عنها على سبيل التضييق
الاجتناب عنها في مضيقا معينا والاضداد الواقعة في وقت الصلوة منهي عنها توسعة فيجب الاجتناب
عنها في مقدار فعل الصلوة من اول الوقت الى آخره وهكذا الكلام في المضيقين المتساويين في
الاهمية فان قاعدة الاقتضاء المزبور قاضية باقتضاء كل منهما النهي عن الآخر على سبيل التخيير
المعارض للامرين باعتبار التزاحم والتكافؤ فلا وجه لاخراجهما ايضا وقد يجاب عنها اولا
بانه لا مضايقة في القول بخروج الموسعين والمضيقين عن محل النزاع لعدم جدوى الثمرة
الثمرة المذكورة لهذا النزاع فيهما ضرورة معلومية عدم اقتضاء الامر الموسع التحريمي
والامر الموسع او المضيق بالنسبة الى مضيق آخر التحريم والفساد فلا فائدة في تعميم البحث
الحكم الموسع والمضيق وثانيا بان المتبادر من الامر بالشيء المشتمل عليها عنوان المسئلة في كلام
الاوائل والاواخر انما هو الالزام بالفعل والترك على سبيل الضيق والحتم والتعيين وهذا
والامر بالشيء مخصوص بما اذا كان المأمور به مضيقا والضد موسعا اذ لا يدعو ضده في شيء في
ليس الزام في فعل شيء معين او تركه بل التوسعة وتزاحم المضيقين قاضيا بالتخيير في فعل

في فعل كل فرد وتركه اما الرخصة في الترك فواقع في الموضعين واما الرخصة في الفعل ففي الموسعين
ايضا واضح لمعلومية انه اذا اجتمع واجبان موسعان جاز للمكلف فعل واحد منهما الى تضييق وقت
احدهما فالنهي الذي يقتضيه الامر بالموسع موسع مثل الامر بمعنى انه يجوز للمكلف فعل الصلوة مع
وجوب المأمور به ما لم يتضيق وقته فيعين الاجتناب كذلك لذلك يعني لاجل اجتماع الموسع والمضيق
واما الرخصة في الفعل في المضيقين فلانه الاصل في تزاحم الواجبين اذ المرجع فيها التخيير في فعل
المكلف ما شاء وهذا معنى الرخصة في الفعل او فعل ضد المأمور به المنافية للنهي التضييقي التعييني
هذا ويمكن ان يقال بما ذهب اليه جماعة من الاصوليين من ان التخيير في النواهي غير جائز بمعنى انه
ليس حال النهي والامر في الانقسام الى التخييري والتعييني سواء لانه لا مانع من ان يكون المأمور به
احد هذه الامور على سبيل البدلية والتخيير كخصال الكفارة ولكن النهي لا يجوز ان يكون كذلك لان النهي
عن احد هذين الامرين او الامور تستلزم تحريم الجمع وهذا المذهب وان كان سخيفا لكنه
المعتزلة الا انه يتعين بر كون محل النزاع ما ذكره اذ الموسعان والمضيقان لا يكون فيهما نهي على
هذا المذهب لعدم جواز النهي عن الضد وقتا في الموسعين او عن ضده كما في المضيقين
كيف كان فلا اشكال في سريان النزاع الى سائر اقسام الواجبات والعيني والكفائي والتخييري والتعييني
والنفسي والغيري والمطلق والمشروط والاصلي والتبعي بمعنى ان المضيق من هذه الواجبات يقتضي
النهي عن الموسع منها سواء كانا متجانسين بان كان الامرين المضيق والموسع عينيين او كفائيين
وهكذا مثلا او مختلفين بان كان المضيق عينيا مثلا والموسع كفائيا او بالعكس فانه
على القول بالاقتضاء وعدمه فهذه الواجبات متساوية الاقدام ولعل الاطلاق كلام الفاضل القمي

يشملها ايضا وثانيا بان حصر النزاع فيما اذا كان الضد من الواجبات الموسعة غير جيد لانهم يعرضون
على هذه المسألة حرمة السفر وفساد المعاملات مع علمهم بكونها من الواجبات فضلا عن كونها موسعين فا
لتحقيق ارجاع ان البحث الحاوية للمباحات والمكروهات والمستحبات ايضا لاقتضاء الامر بالمضيق النهي
عن الضد لاقتضاء حرمة ما اذا كان الضد واجبا كما لا يخفى ولعل نظرهم الى قلة جدوى البحث فيما عدا
الواجب الموسع لان الثمرة المترتبة في فساد الضد ولعل هذا عند الكل والجل لا يترتب الا في الضد
الذي كان من العبادات لانهم لا يقولون بفساد المعاملة بمثل هذا النهي المتولد من الامر ولا حرمة
السفر على وجه يترتب عليه اتمام التحريم من الاتمام والامساك ولكن مع ذلك يرد عليه ان
الواجب الموسع يشمل العبادة وغيرها مع ان الثمرة المرجوة وهي الفساد غير ظاهرة في كون
كما عليه من خروج المباحات والمكروهات والمستحبات تقييد الموسع بالعبادة وغيرها
ومن واضح هذا النزاع ما اذا كان المأمور به مضيقا عينيا كالصوم مثلا وكصلاة ضيقا
تخييريا كما ستبينه ومن المعلوم خروج هذا عن محل النزاع لو خصص الضد بالواجب الموسع و
يدفع جميع هذه المناقشات حمل الموسع في كلامه على عبارة عما لا حرج ولا ضيق فيه مثل الضيق
الذي في المأمور به لا المصطلح عليه عند الاصوليين لان الموسع بهذا المعنى يشمل المباح في مقابل
المضيق بل الموسع ايضا لكن يلزم ان يقال يغاير جميع المستحبات في حق ما هو واجب مع
الرجحان لان المستحب ان كان موسعا او مضيقا في مقابل الواجب ولو كان موسعا يصدق عليه انه
موسع زاحم المضيق فيلزم ان يتوجه النهي الى المستحب فيفسد ولكنه سهل بعدما عرفت ان
ان النهي المتولد من الامر ليس ... الشيء وانما التحريم لانه نهي تخييري ... ثانيا

ان شاء الفعل وان شاء ترك الحال ينهى الامر الى الضيق فيقتضي النهي العيني كما يقتضي الفساد
ثم ان جهات الضيق وكونه سعة على المعنى الذي فسرناها به وهو الحق من كون الاول اعيانا عن
مطلق الرجح والثاني عن خلافه يختلفان باختلاف الجهات والاعتبارات ففي وجوه المضيق وكونه سعة
ان يكون زمان المأمور به مضيقا وزمان الضد موسعا وهذا اظهر الوجوه واشهرها
ومثاله واضح ومنها ان يكون المأمور به واجبا عينيا مضيقا مع كون الضد كالصوم مثلا
وكان الضد ايضا واجبا مضيقا ولكن كان تخييريا لا عينيا مثل ما اذا كان على المكلف كفارة
في او كان بعض اقسامها منافيا للصوم الذي فرض وجوبه عينا مضيقا فان الامر بالصوم المذكور
يقتضي النهي عن ضد المفروض وجوبه تخييرا او يجب على المكلف اختيار الفرد الآخر الغير
المنافي للصوم من افراد الكفارة ومثل ما اذا وجب عليه السفر لزيارة بنذر مضيق وكان عليه
احدى الكفارات على سبيل الضيق ايضا فانه يجب عليه اختيار غير الصوم من الكفارة بناء على
مضادته مع السفر فالامر المضيق يقتضي النهي عن المضيق ايضا اذا اختلفا من حيث التعيين
والتخيير ومنها ان يكون الضد مستحبا فان الامر الوجوبي المضيق يقتضي النهي عن ضده المستحب ولو
كان مضيقا ايضا وغير ذلك من الوجوه التي لا تخفى على المتأمل ثم ان التفصيل الذي ذكره
هو له وقد يفصل ... عليه لانا نقول ايضا اذا تزاحم المضيق والموسع فالترجيح
للاول لعظم واذا تزاحم المضيقان فالحكم هو التخيير ان لم يكن احدهما اهم في نظر الشارع
وورود الاهمية غالبا لكون احدهما من حقوق الناس ولكنه ربما يكون الاهتمام في حق
الله كحفظ نفس الامام عليه السلام وبيضة الاسلام اذا تزاحم اداء الدين فالاول اهم في نظر

الشارع قطعا والدليل على التخيير عند التساوي هو ان الحكم باخذ احدهما معينا لا بد له
من ترجيح والا كان تحكما وترجيحا بلا مرجح والمفروض تساويهما في الرجحان وليس هذا التزاحم
تخصيصا في دليل احدهما لانا نعلم قطعا ببقاء اطلاق المأمور به فيهما معا ولكن الذي يعينهما
الى ترك احدهما تخييرا هو تعذر الامتثال لهما معا فكان العقل لما يرى تساويهما في نظر الشارع
والمصلحة الكامنة الموجبة للطلب ويرى عدم امكان الجمع بين الامتثالين حكم بمعذورية المكلف
في ترك الامتثال باحدهما لا على التعيين فخروج احدهما عن تحت الطلب الفعلي انما هو بجهة
وجود المانع الذي هو تعذر الامتثال لا فقد المقتضي لان المفروض ان كل واحد منهما واجد
للمصلحة المقتضية للامر حال المزاحمة نحو وجدانه اياها في غير حال المزاحمة والا خرج المقام
عن مقام تعارض الواجبين المفروض وجوبهما معا في آن واحد ففرق واضح بين ان يكون الخروج
عن المطلوبية بسبب فقد المقتضي كما هو اهله انعقد الفريق الا ... الكافر وبين ان يكون
الخروج باعتبار وجود المانع كما هو تعذر الامتثال ولقد اغرب بعض الافاضل في المقام
على ما نقل عنه حيث جعل المرجع في المقام ملاحظة ادلة الواجبين حتى جعل عنوان البحث في هذه المسألة
فقال ان الامر بالشيء انما يقتضي النهي عن الضد اذا كان دليل ذلك الامر قطعيا كالاجماع والضرورة
ودليل وجوب الضد ظنيا فلو كان الدليلان كلاهما قطعيين فذاك خارج عن محل ... الامر
في آن واحد ... اجتماعهما وامكان عكس الامر بان كان دليل الواجب ظنيا ودليل
الضد قطعيا فلا يقتضي الامر الظني النهي عن الواجب القطعي الذي هو الضد وان كان دليل
الواجب والضد كلاهما ظنيين فيرجع الى الترجيح ويؤخذ بالراجح فلا وجه لجعل احدهما

احدهما وان كان مضيقا مقتضيا للنهي عن الآخر ولو كان موسعا لاحتمال ان يكون الرجحان في طرف
الموسع ووجه غرابة هذا الكلام اولا ان باب تزاحم الواجبين والحقين باب آخر غير باب
تعارض الادلة المطلوب فيه ملاحظة حيثية القوة والضعف لان الواجبين ربما يكونان من
... واحد كان انعقاد الفريقين الموقوف انعقاد كل منهما على ترك انعقاد الآخر وهذا وامثاله من
موارد بحثنا في هذه المسألة ضرورة كونهما متساويين في الضيق والتوسعة وكون كل منهما
الاصلح للامر ... لتزاحم المضيق والموسع المقتضية للمغايرة بين الواجبين من حيث
دليلهما لا انه انما يبحث في هذه المسألة عن حال الواجبين اللذين يبحث عنهما في تزاحم الحقوق
وحيث كون العمل بكلا الدليلين مقطوعا به ولو كان اصل الدليل ظنيا خارجا فلو كان دليل الواجب
في كمال الضعف بالنسبة الى دليل الضد كان حكمهما كما لو تساويا في القوة والاعتبار وهذا واضح وثانيا
ان الغرض من عنوان هذه المسألة معرفة التنافي والتضاد بين الامر بالمضيق والامر بالموسع
فلا بد اولا من معرفة منافاتهما ومعاندتهما ثم الرجوع الى الادلة في مقام العلاج ... ما
ما كان دليلا ظنيا مثلا لا لاجل الفرق بين القطعي والظني رفعا للمنافاة في صورة التساوي مثلا
مع ان ... انهما لو كانا ظنيين فلا يقتضي الامر بالمضيق منهما النهي عن الموسع مع انه لا منافاة بينهما
لان المنافاة وعدمها لا يختلفان باتفاق الدليلين في الاعتبار والقوة واختلافهما فان
كان الامر بالمضيق والموسع متضادين فهي ثابتة بينهما سواء كان دليلاهما قطعيين او ظنيين او مختلفين
والا فلا وجه لملاحظة حال الدليل في مسألة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد بل هو كلام ... بعض
الافاضل ولذا نجد الكتب خالية عن هذا وكيف فالدليل على تقديم الاهم والمضيق على الآخر

الصلاة

تبع احوال الشارع وحكم العقل بذلك وقاعدة الاشتغال السارية في جميع المقامات التي يدور الامر فيها
بين التخيير والتعيين وعن صاحب الجواهر ان الحق هو التخيير ايضا فانه قد جعل للعلم الشرعي بانه اذا دار الامر
بين حفظ نفس الامام عليه السلام وحفظ غيره فالاول اهم عند الشارع المقدس واوجب للعلم الان بكون مراد
بالاهم ما هو راجح في نظر المكلف لا في نظر الشارع فان الرجحان الذي يراه المكلف من دون استناده الى الشارع
الى الشرع غير معتنى به جدا فلا يحكم بالترجيح بل بالتخيير وطريق معرفة الاهمية تتبع كلمات الشارع والاثار
المترتبة من قبله على ترك الواجب وفعل المحرم فانا اذا راينا قد حكم بقتل الكاذب وكفر قائل البهتان
ان حفظ نفس الشريف اهم في نظره من الاجتناب عن الكذب والظاهر ان الظن بالاهمية كاف في الحكم
بالتخيير لان العقل وقاعدة الاشتغال ايضا ما يحكم على الحكم بذلك بل لا يبعد الحكم بالترجيح بمجرد احتمال
الرجحان والاهمية ولو بقاعدة الاشتغال المذكورة والسليقة في المعارض ثم المرجح قد لا يقتضي وجوب الترجيح
بل استحبابه ومنه ما لو دار الامر بين الاجتناب عن سب الامام عليه السلام وحفظ نفس ادمي فانه مقام التخيير
بين الامرين على ما عزي الى الاصحاب استنادا لما ورد عليهم مع استحباب مراعاة حفظ النفس سيما في حق قدوة
ورئيسهم ولا تتوهم المنافاة بين قولنا بالترجيح الاستحبابي وقولنا المتقدم الحكم بالترجيح عند احتمال الرجحان
لان الفرق بين احتمال وجود الرجحان الملزم وبين القطع بعدمه وبوجود الرجحان الغير الملزم ما بين الارض
والسماء واما انكار الترجيح واستحبابه راسا فمما لا يصغى اليه لمكاتبة هو جدا والتتبع المقدمة
الثالثة في معرفة المراد من الشيء والنهي المشتمل عليها عنوان البحث اما الاول فلعل الظاهر منه الشيء الوجودي
ويمكن ان يراد به ما يعم التروك ايضا فيدخل فيه مثل ترك الزنا وعليه يحمل القول بان الامر بالشيء عين النهي
عن ضده العام لان النهي عن ترك الشيء عبارة اخرى عن النهي عن فعله كما يحمل القول بان المراد بالنهي النهي

الذي يقتضيه الامر بالشيء ما يعم الاصلي والتبعي لان هذا النهي المستفاد من الامر بالترك ليس الا اصليا كما ان النهي
المتعلق بالاضداد الخاصة على القول بان الامر بها عين النهي عن اضدادها حتى ان الامر بالسكون عبارة اخرى
عن النهي عن الحركة يكون ايضا اصليا فاتضح ان المراد من النهي ما يعم الاصلي والتبعي معا فمن خصصه بالتبعي او
بالاصلي فقد سهى ولعل ما وقع المحقق بالاصلي كالقمي طاب ثراه في خيالهم هذا ما رآه من كلام الاصحاب
ذكر الثمرات من بطلان الضد العبادي لو كان المامور به كالصلوة الواجبة في وقت الازالة فانه لا يتم
على تقدير كون النهي المتعلق بالضد اصليا اما النواهي التبعية فلا تقتضي الفساد خصوصا في العبادات
فحيث حكموا ببطلان الضد على القول بالاقتضاء علم ان النهي المتنازع فيه هو الاصلي عندهم ومن هنا اخ
وجه كون الوجوب المتنازع فيه في بحث مقدمة الواجب هو الوجوب الاصلي النفسي عندهم كما تقدم
من ان الضد عندهم انما يتبع جهة المقدمية واذ قد ثبت كون الجهة هنا جهة نفسية حاصلة
من النهي النفسي الاصلي ظهر ان الوجوب المتنازع فيه في بحث وجوب المقدمة اصلي نفسي كما
المحشي ان وجوب المقدمة وجوب تبعي لا اصلي وعلى هذا يلزم التعميم في النهي المتنازع فيه ايضا
الحق الموافق للمشهور ان النهي المتعلق بالاضداد الخاصة على القول به ليس من جهة العينية بل من جهة
الاستلزام والمقدمية فلو خصصنا بالنهي الاصلي فكيف ينطبق على هذا القول واما ما ذكروا من
حكمهم بفساد الضد بناء على كون النهي المتنازع فيه نفسيا ففيه ان منشاه الغفلة عن ان النواهي المقدمية
والنهي انما تقتضي الفساد من جهة كشفه والمبغوضية ليست من خواص النهي الاصلي اذ قد يكون النهي
الاصلي غيريا وقد تقدم في مقدمة الواجب ان الاوامر الغيرية غير واجد للصالح اصلا الا الى
الى الغير فكذا النواهي الغيرية فتدبر جدا في المقام المقدمة الرابعة في ذكر المراد بالضد معناه

والتحقيق

لغة المنافي والمعاند مطلقا وفي اصطلاح اهل المعقول امر وجودي لا يجتمع مع وجودي اخر في محل واحد
وبجواز ان ولعل المناقضة بينهما انما جاء من الضد اللغوي دون الاصطلاحي لانهما ليسا امرين وجوديين
بل احدهما وجودي والاخر عدمي ويعتبر في التضاد مضافا الى ما ذكر جواز تواردهما على محل واحد
نحو السواد والعلم فانهما وان لم يجتمعا في محل واحد لكن ليسا مما يتواردان على محل واحد لان محل
كل واحد منهما مغاير لمحل الاخر فان محل العلم القلب ومحل السواد الجسم وبعبارة اخرى ان يكون
المنافاة راجعة الى المتضادين بحيث لا يجتمعان على محل واحد بل يتوارد كل واحد منهما اذا انافا ليس
لا يكون من التضاد في شيء مثل العلم والسواد اذا عرفت هذا فاعلم ان اطلاق لفظ الضد في هذا
الفن على امور منها كل واحد من الامور الوجودية المنافية للمامور به مثل الاكل والشرب والمشي بالنسبة
الى الصلوة وهي بالنسبة الى الازالة ولا شك في اطلاق الضد عليها حقيقة بلا اشكال فهو ربما
يكون بعض الافعال الوجودية من الموانع والنواقض بالنسبة الى الاخر كبطلان الصلوة ونواقض
الطهارة ورافع الاحداث وموانع العقود ونحوها فلا اطلاق الضد على هذه الامور كذلك
اشكال وما يحرز لان نسبة كل واحد من الضدين مثل نسبة الاخر اليه ولا امر فيها ليس كذلك
علة لعدم الممنوع دون العكس مضافا الى اشكال العكس وتواردهما على محل واحد فليتدبر
ومنها احد الافعال الوجودية المنافية للمامور به ويسمونه بالضد العام واطلاق الضد عليه
على العرف انه بل هذا في الحقيقة يرجع الى الاول ومنها الترك ويسمونه بالضد العام ايضا وهذا
اشهر واصح واطلاق الضد عليه لا يخلو عن مناقشة لان الترك امر عدمي والماخوذ في الضد
المصطلح ان يكون امرا وجوديا كما مر وهو نقيض الفعل لا ضده ولو جعل الترك عبارة عن اختيار

او اختيار العدم لكان وجها لان هذا الاختيار امر وجودي مضاد للفعل الذي هو عبارة عن اختيار
الوجود وعلى هذا يتصور الواسطة بين الفعل والترك وهي ما اذا ترك الفعل لا عن اختيار
فانه ليس من الترك المفسر باختيار العدم ولا يرد ان هذا النحو من الترك ايضا نقيض للفعل لان
نقيض الوجود العدم والعدم قد يكون مسبوقا بالاختيار وقد لا يكون كذلك فالاول
فرد من افراد مطلق العدم الذي هو نقيض الوجود وفرد النقيض نقيض لان الاختيار امر وجودي
لا يمكن جعله فردا من العدم المطلق الذي هو نقيض الوجود وكون المختار هو العدم لا يجعل
نفس الاختيار عدميا وعلى اي حال فان فسرنا الترك بنفس لا يوجد كان نقيضا للفعل
وان فسرناه باختيار العدم لا يجاد امكن حمله على الضد المصطلح قيل ولعل تراه من جعل
الترك بمعنى الكف لكونه من الامور الوجودية التي لا تجتمع مع الفعل بل في محل واحد
اعترض عليه بانهما وان لم يجتمعا في محل واحد لكنهما ليسا من المتضادين المتواردين على محل
واحد بل هما من قبيل العلم والسواد الذي قد عرفت خروجها عن الحد بقيد التوارد لان
محل الكف هو النفس ومحل الفعل هي الجوارح وفي كلا الكلامين نظر اما في كلام
المترجح فلان الترك الذي كلامنا فيه هو الذي ينفرض للوجوب في قولهم الوجوب طلب
الشيء مع المنع من الترك فاذا المراد بالضد العام هو ترك المامور به الذي يمنع منه بمجرد الايجاب
المامور به ولم نظهر القائلين بكون المطلوب من النهي هو الكف وان معنى الترك طلب
والنهي عبارة عن طلب الكف ان مادة الترك التي يدخلها النهي مثل قولك لا تترك الصلوة
قد اعتبر المنع منها قيد في فصل الوجوب بل عبارة عن الكف كيف والذي ادعاه الجماع

الترك المطلوب بصيغة النهي الى الكف ان مجرد الترك امر عدمي لا يجوز تعلق الطلب عليه
وجودا وعدما وهذا غير موجود في المقام اذ المطلوب من قولنا لا تترك الصلوة المؤول الى قولنا
صل هو بعينه طلب فعل الصلوة فلو فسرنا قوله لا تترك الصلوة بقولنا كف عن ترك الصلوة
فهذا يكفي في جعل المطلوب بالنهي امرا مقدورا ولا حاجة الى تفسيره بقولك كف عن الكف عن
الصلوة بل لعل هذا من المستحقات التي لا اصل لها فالظاهر ودعوى ان الترك سواء كان مدلول الهيئة
او المادة امور غير مقدورة فاذ لم يلزم المزبور على ارجاع مدلولي الى الكف لا يتفاوت
فيه بين مدلول الهيئة او المادة حتى انه يلزم على هذا التقدير ان يكون المراد من اترك
الزنا كف عن الزنا وهكذا الى سائر المقام واعتذار الفاضل بما عرفت من عدم تمامية دليله
المزبور في المقام وان كان تماما في مثل اترك الزنا لان الترك المنهي عنه في المقام الترك
وطلب الفعل فلا حاجة الى ارجاعه الى الكف بعد كون المراد من النهي عنه بعينه طلب الفعل
المامور به واما ما يقال وان الذم لا على فعل فلا بد من كون المراد بقولنا لا تترك الصلوة
الحاصل من قوله صل كف عن الكف ولا لكان الذم على غير الفعل فهو ايضا اجنبي عن المقام
لانه يكفي في تصحيح الذم بما جعلته مترتبا على الكف عن الصلوة فلا حاجة الى ان يفسر لا تترك
الصلوة بالكف عن الكف وكيف كان فلا وقع عند التامل الفضل لكلام المستريح بالجواب
لا الى احد القائلين بان المطلوب من النهي هو الكف ان يقول بان المراد من الترك المنهي عنه
في المقام هو الكف فانه حكم واحد القائلين بمراحل عن الانفو وهذا غلط فاحش وخلط
بين فقط واما في كلام المعترض فلانه مضادة الكف مع الفعل بديهي تمايز المحل ممنوع

وفيه انه الزام بمقالة المستريح لا انه لا بد الاجعل الضد العام الكف عن المامور به منه

ممنوع لان الحق ان محل الكف والفعل كليهما هو النفس وان كان اثرهما ظاهرا في الجوارح لان
الفعل عبارة عن بعث النفس الجوارح والكف عن امساكها والامساك والبعث كلاهما حالات
وفعلان للنفس واثرهما انما يظهر في الاعضاء والجوارح فان النفس اذا بعثت الجوارح للعمل
حصل فيها حركات مخصوصة في الخارج والاعضاء المخصوصة واذا امسكها حصل فيها التقيد
السكون فيها فان جعلت الفعل عبارة عن نفس حاصل الاثر فقابله بالاثر الامساك الذي
هو الكف وهما متحدا المحل جدا وان جعلته عبارة عن بعث النفس فقابله بنفس الامساك
على تقدير فالكف والفعل محلهما واحد يمكن تواردهما على ذلك المحل كيف ولو كان محلهما مختلفين
كالعلم والسواد لجاز اجتماعهما في محليهما نحو العلم والسواد والفعل والكف عنه ابدا لا يجتمعان
في عالم الوجود كل ذلك فيما اذا اردنا حمل اطلاق الضد على الترك حقيقيا ولكن الظاهر ان
هذا الاطلاق مجازي لعلاقة المجاورة لان الافعال الخارجية المقارنة لترك المامور به لما كانت
اضدادا حقيقة للمامور به سمي الترك بالضد مجازا او وجه تسميته بالضد كعلم بما جمع اجتماعه مع
الاضداد وذلك واضح المقدمة الخامسة في بيان المراد من الاقتضاء المتنازع فيه والمراد
به ما يعم العينية وانكان الظاهر منه التضمن والالتزام ويدل عليه كلام صاحب المعالم في
العام حيث قال انه لا نزاع من حيث اصل الاقتضاء وانما النزاع في كيفيته وانه هل هو من
باب العينية او التضمن او الالتزام اذ الصريح منه ان الاقتضاء المتنازع فيه ما يعم العينية ويدل
عليه ايضا القول بالعينية في الضد العام كما سنذكره بما يتوهم من بعض الفتاوى كقولهم
ان الامر بالشيء نهي عن ضده اختصاص النزاع بالعينية ولكن المراد به الاعم ثم الفرق

مكان

بين العينية والدلالة المطابقية واضح بالتامل في الفرق بين الاثنين وبين ضعف الاربعة
وبين دلالة لفظ الاثنين على معناه فان الثاني على سبيل المطابقة والاول يعني اتحاد الاثنين
ونصف الاربعة من باب العينية وهذا لا اشكال فيه اذا تمهدت المقدمات فالاقوال في الضد
العام خمسة احدها نفي الاقتضاء راسا وهذا صريح العضدي والحاجبي والمنسوب الى
العميدي وجمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة ودعوى بعض كصاحب المعالم انه لا خلاف في
العام في اصل الاقتضاء بل في كيفيته كما تقدم لا اصل لها وثانيها الاقتضاء على جهة العينية
على ان الامر بالشيء عين النهي عن تركه عن انما يتحد مما ذكر البحث المفهوم وثالثها الاقتضاء على
وجه التضمن ورابعها وخامسها الالتزام اللفظي والعقلي ولا اشكال في بطلان العينية و التضمن
واما تصور الالتزام فتتم بدعوى عدم كون المنع من الترك جزء من ماهية الوجوب وجعله عبارة
عن مجرد طلب الفعل على جهة الالزام لكنه هو في المرتبة العليا والطلب وتحته الطلب
الذي لا الزام فيه ولا اجد فيه بل انما الفعل كون الوجوب مركبا من طلب الفعل والمنع عن
الترك لان ذلك يستلزم تركب كل واحد من الاحكام الخمسة والحكمين لان الوجوب
يتضمن النهي عن الترك الذي يقتضي التحريم والتحريم نهي عن الفعل ويتضمن الايجاب للترك
والاباحة مركبة من الاذن في الفعل والاذن في الترك فيكون الاباحة مركبة من الاباحتين
والاباحتين وهكذا وما يقال من ان الوجوب طلب فعل مع المنع من الترك فلا يراد به
التركيب بل انما يراد به ان الوجوب مرتبة من الطلب لو التفت الامر الى الترك لم يكن راضيا به
بخلاف الاستحباب فان فيه من الطلب لو التفت الى الترك لكان راضيا به ضعف الرضا

بالترك من اللوازم الغير البينة للوجوب لا جزئه والاعتبار ومن هنا ظهر دليل القول بعدم الاقتضاء
راسا الذي ذهب اليه الحاجبي والعضدي وغيرهما لانهم ادعوا عدم كون هذا النحو من المنع
التعليقي منهيا نحو دعوى التنافي لوجوب المقدمة لعدم كون الارادة الاجمالية التي انتشأ
المقدمة بحكم العقل والوجدان وجوبا والحاصل ان القول بان الاحكام الخمسة بسيطة لا تركيب فيها
فان الوجوب والاستحباب نحوان من مرتبتين والطلب ليس الا والحرمة والكراهة عبارة عن مرتبتين
والنهي والمبغوضية ليس الا والاباحة عبارة عن رخصة بسيطة في الفعل ليس ببعيد وعلى
هذا التحقيق يصح القول بالاقتضاء على وجه الالتزام كما يتجه نفي الاقتضاء راسا وفي كيفية الخاص
اربعة اذ لم نجد ولا احد حكى واحد كالقول بالتضمن وان كان القول به ليس بابعد من القول بالعينية
وان معنى ترك عين قوله لا تسكن و صل عين قوله لا تمش الذي ظهر من بعض العامة
وفي الضد الخاص قولا اخر الثاني وهو ان الامر بالشيء لو قيل انه يقتضي عدم الامر بضده مكان
النهي عنه لكان اولى والذي دعاه الى هذا ان الثمرة المترتبة في باب الموسع والواقعة
في وقت المضيق على هذا القول اوضح اذ ربما امكن دعوى الصحة مع مكان النهي كما يجيء
في الاستدلال ولكن لا يمكن دعواها مع عدم الامر مضافا الى ان اقتضاء الامر بالشيء
عدم الامر بالضد اقرب في الاعتبار والاستدلال من اقتضاء النهي عنه وهذا القول في باب
الضد حكي القول باقتضائه النهي عن الضد ولكن التحقيق ان هذا القول ان لم يرجع الى
القول المشهور فهو في غاية البعد والتحقيق بان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهو ان المصحح للامتثال
في العبادات على القول بتعلق الاوامر بالطبايع دون الافراد انما هو تعلق الامر بعنوان ذي افراد

متعلق مندرج تحته على نحو صدق الكلي على الفرد لا حاجة الى تعلق الامر بخصوص ما ياتى به المكلف
من تلك الافراد بل يكفي في صحة اندراجه تحت ذلك الكلي المامور به فلو ورد الامر بعتق رقبة او
اتيان رجل فذلك الامر المتعلق بكلي العتق يقتضي الاجزاء والقصر في الفرد الذي ياتي به المكلف في
مقام الامتثال من غير ان يكون بذلك الفرد بخصوصه امر بخصوصه بل بمعنى كونه ماموراً به كون
الكلي الذي هو فرده ماموراً به فيكون ما حتاج افراد العبادات الى الامر احتياج كليا تاما
ثم علم ورود تخصيص توجب خروج بعض افراد ذلك الكلي نحو الصغر مجال يتعلق الموصوف في
عدم صحة بعض الافراد بمعنى عدم كونه مجزيا في مقام الامتثال بذلك الكلي الا بدان يكون تا
مع المولى الاتيان به في ضمن ذلك الفرد اذ لا حاجة لذلك الفرد من حيث كونه مجزيا مسقطا
عن التكليف بذلك الكلي الا الاذن من المولى الامر والكلام في افراد المهية الواحدة التي يتعلق بها
امر عيني واجبات عينية ضرورة عدم معقولية التفكيك بين الامر المتعلق بالكلي والاوامر المتعلقة
بالافراد من حيث العينية او التخيير مع فرض سريان امر ذلك الكلي الى الافراد الواحد كل واحد
منها الكلي تمامه فحينئذ يحكم ببطلان بعض الافراد لا بد لها من منافي في ذلك وعلى الامتثال الكلي في مقام
الامتثال وكلا فيكفي في الحكم بالصحة ان يتعلق الامر الشرعي بكلي ذلك الفرد واندراجه
تحت ذلك نوع على الاحتياج الى الامر المولى بخصوص ذلك الفرد وانحصر ذلك في ما قولنا هنا في
ان الكلام انما هو في الاضداد الموسعة للمامور به ولا ريب في ان الواجبات الموسعة كلية
بحسب الازمان ذات افراد كثيرة فالحكم بفساد بعض افرادها المصادم لزمان المامور به المضيق لا بد
ان يستند الى المنع والنهي فلو قيل بان الامر بالمضيق يقتضي المنع والنهي عن الفرد من الموسع الواقع

الواقع في وقته اتجه الحكم بالفساد كما يقول به المشهور والا فمجرد عدم كونه ماموراً به لا يقتضي
فساده كيف وليس شيء من الافراد بماموراً به وماذونا فيه غير الاذن العقلي الذي نشأ من
انطباق الكلي المامور به عليها سواء وقعت في وقت واجب مضيق ام لا فلو كان الامر بالشيء لا يقتضي
النهي عن الضد فلا فائدة في القول بانه يقتضي عدم الامر عدمان كان مقطوعا به مع قطع
النظر عن ذلك الامر المضيق فتم كلام البهائي بعد ثبوت احد امرين احدهما ان يكون الامر بالمضيق
بمنزلة التخصيص والتقييد اللفظي بعنوان الصلوة مثلا بغير الفرد الذي وقع في زمان ذلك
المضيق على ان يكون وجوب الازالة فورا بمنزلة الاستثناء عن قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس الى غسق الليل حتى يصير بمنزلة قولك الا الزمان الذي فيه غير شيء فوراً كالازالة فانه
لو تم ان المضيق يوجب مثل هذا التخصيص في عنوان الصلوة تم قوله بان عدم الامر يكفي
في الفساد لان الفرد الواقع في وقت الازالة لم يكن مامورا به ولا داخلا تحت المراد من الصلوة
فلم يكن الامر المتعلق بالصلوة كافيا في صحة هذا الفرد الخارج او لا وغير الاحتياج الى الامر
ولكن انى له باثبات هذا اذ كل احد يعلم ان الامر بالشيء لو اقتضى النهي او عدم الامر فانما
يقتضيها من حكم العقل لاستحالة التكليف بالامرين في وقت وتقدم المضيق ولا استحالة في هذه
لا يقتضي التخصيص والتقييد في عنوان الصلوة بحسب المراد بل انما يقتضي المنع العقلي الذي
هو في حكم المنع الشرعي عن الاتيان بغير الواجب الفوري وثانيهما ان يكون التخيير في افراد الواجب الموسع
بحسب الوقت تخييرا شرعيا مثل التخيير في الواجبات التخييرية فان القول بان الامر بالشيء يقتضي عدم
الامر دون النهي يفيد مفاد القول بانه يقتضي النهي لان الافراد حينئذ افراد شرعية بخصوصها

فمتى قلنا ان الامر المضيق يوجب خروج جماعة من صفة المامور به اتجه الحكم بالبطلان دون ان يكون منها
نهي ولكن التحقيق عندنا ان التخيير في الواجبات الموسعة بحسب الاوقات تخيير عقلي على نحو التخيير بين افراد
الكلي المامور به لا التخيير شرعي كالتخيير في الواجبات التخييرية هذه هي الاقوال في المسئلة واما ثمرة هذا
النزاع فلا باس بان نشير الى ما قيل الشروع في ذكر الادلة منها ترتب العقاب على فعل الضد وعدمه
والاولى تبديل العقاب بالعصيان لان ترتب العقاب في النواهي الغيرية غير معلوم بل الغالب المعلوم خلافه
كما تحقيقه في الواجب الغيري وايضا العقاب امر اخروي يرجع امره الى الله تعالى فلا فائدة في ذكره في
امر الشيء والمسائل بخلاف العصيان فانه لا يتفاوت فيه بين النفسي والغيري والاصلي والتبعي من
الاوامر والنواهي وله اثار شرعية اذا كان الضد من الامور التي يوجب العصيان فيه حكما من الاحكام كالسفر
مثلا فيما يوجب القصر لو قيل بان العصيان هنا من موانع العدالة وامكان الحكم بانه من الفسق وفساد الكفارة وغيره مخالفة الواجب
الواجب في وقت المامور به على القول بالاقتضاء والظاهر ان هذه الثمرة والمسئلة بين اكثر الاصحاب
سيما القدماء منهم كما يظهر من تتبع كلماتهم وفتاويهم في ابواب الفقه كما في باب قضاء الصلوات فان كثيرا
من القدماء كالشيخين والسيد والقاضي والحلي والابي على ما حكى عنهم وغيرهم ذهبوا الى فوريته
القضاء وفساد الحاضرة قبل الاتيان بالفائتة مستندين الى اخبار دالة على وجوب المبادرة الى القضاء
ولم يعترض عليه احد من المتاخرين القائلين بعدم الفساد بان النهي هنا نهي عن الضد المولد للامر لا يقتضي
الفساد بل اجابوا عنها بمنع الدلالة على الفورية او بمنع السند فهذا المحقق قد صرح في محكى
المعتبر بان القول بالمضايقة يقتضي الحكم بتحريم جميع الاشياء قال فيما حكى عنه ان القول بالمضايقة
يلزم منه منع من عليه صلوة كثيرة ان ياكل شبعا وان ينام زايدا على الضرورة ولا يتعيش الا

الا لاكتساب قدر قوت يومه له ولعياله وانه لو كان معه ليوم جرم عليه الاكتساب والتزام ذلك مكابرة
منهم والتزام سوف كان ولو قيل قد اشار ابو الصلاح الحلبي الى ذلك حتى نقل عن الحلبي كالفقه
خلاف ما ذكره فان اكثر الناس يكون عليهم صلوات كثيرة فاذا صلى الانسان شهرين متوالية استكثرة
الناس فينبغي ويتكشف من كلام هذا انه لا منافي ما نحن فيه الحكم ببطلان الحاضرة قبل الفائتة على
القول بالمضايقة مع ان اقتضاء النهي المتولد عن الامر المضيق الفساد لو كان عندهم محل مناقشة كما كان ذلك
الجمع الغفير من التمسك الدليل على الصحة اللهم الا ان يكون نظرهم في خصوص الصلوة كونها عبادة
والمباحات لا في صحته وفساده اذا كان من العبادات وصرح ابن ادريس فيما حكى عنه بالفساد مستدلا
بان قبح ما يستلزم القبيح اجلي ونظيره ايضا من كلماتهم في باب الدين ان النهي المتعلق بالعبادة
ووجوب الاداء فورا يقتضي الفساد حتى ان العلامة قد صرح فيما حكى عن القواعد بفساد الصلوة في
اول الوقت فمن حق من عليه دين الواجب اداء فورا وبالجملة معظم الاصحاب خلفا عن سلف
لا يتفاوتون في امثال هذه المسائل في الكبرى اعني في كون النهي موجبا للفساد بل انما يتنازعون
في الصغرى المراد بها ثبوت ضدية المامور به ثم قد صدر من المحقق الثاني في محكى شرح القواعد
قولا بصحة العبادة ولو كان اثما في تقديمها على اداء الدين ثم تبعه بعض من متاخري المتاخرين
كالشيخ الفقيه في كاشف الغطاء وتبعه تلميذه المحقق الشيخ في الحاشية مع زيادة تحقيق منه
في تصحيح ذلك ثم تبعهما في الاصول وغيره كصاحب القوانين ونحوه قال في كشف الغطاء في بحث
المقدمات انضمام المقدمة في الحرام بعد شغل الذمة لا ينافي الصحة وان استلزم المعصية وهو مراده
انه اذا عصى بترك المامور به المضيق فلا كان ياتى بالضد فلا مانع في ذلك الضد اذا كان

من العبادات كالوای ما نحن وان نقول الامر يطلع لما موره اذا وقع على معصيتي في ترك
كذا فافعل كذا كما هو اصل الوجوه في حكم الجاهل بالقصر والاتمام فاستفادته من مطلق
الخطاب الاول المحمول تحت الخطاب فالقول بالاقتضاء اى اقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده مقتضى
وعدم اقتضائه قريب الى السداد انتهى وقد ذكرنا بعض العبادة وغيرها في بحث مقدمة
الواجب وبينا فسادها وفساد ما قيل في توجيهها وتنبيهها وكلمات الشيخ في الحاشية
وكلما اضيف في الفصل بيان متنع فلا نطيل بذكرها وذكرها فيها هنا بل نشير اجمالا الى
حاصل كلام الشيخ في الحاشية ويجيب عنه وحاصل كلامه وتصادم امرين المضيقين
المتحيلات الاولية ولكن مصادمة الامر المضيق والامر الموسع لا ضير فيها لان رجحان
الموسع على تقدير العصيان في ترك المضيق ووجوب المضيق مطلقا وهذا الاعتبار فيه لانه ليس
من التكليف بالامرين في ان واحد حتى لا والتسوية بين المضيق والموسع في الوجوب
بل هو تقديم للمضيق على الموسع ثم بقاء وجوب الموسع على تقدير العصيان بترك المضيق
ولا استحالة في ذلك وانما الاستحالة في طلب شيئين في ان فلا بد من جعل الامر فيها
تخييريا عقليا هذا حاصل جميع كلماته تلويحا وتصريحا وانت خبير بان هذا كر على ما
فر لانا اذا قلنا ببقاء الامر بالموسع على تقدير العصيان بالمضيق لزم ان يكون
حال اتيانه بالمكلف للموسع مكلفا باتيانه وباتيان المضيق ايضا لان العصيان لا يوجب
سقوط التكليف فيه ثانيا في العصيان فلزم اجتماع الامرين في ان واحد وهو مستحيل باعترافه
هذا مضافا الى استلزام القول بصحة الموسع على تقدير العصيان اجتماع الامرين كما اى الوجوب

اى الوجوب والحرمة في ترك المضيق من جهة كونه محرما ذاتا وواجبا من باب المقدمة لو فعله
الى الموسع وحاول الفاضل المحشي عن هذا الاشكال والعدول الى مقصوده فانه باق كما كان
فقد اورد ناحيلته وفسادها في بحث المقدمة فارجع اليها وتامل وكيف كان فلا يخفى للمتامل
المحقق التامل في الثمرة المرتبة وان الفعل على تقدير كونه والعبادة لا يكون فاسدا جلا سواء
قلنا بان النهي هنا اصلي نفسي او قلنا بانه تبعي ولا ينافي ذلك ما تقدم منا في بحث الواجب
ان الامر الغيري لا يجعل الشئ عبادة ما لم يكن فيه رجحان ذاتي وانه لا يوجب صحة العبادة قبل الاتيان
من جعل صحة المقدمة العبادية وفسادها من الثمرات في وجوب المقدمة وعدمه وذلك لان
الفرق بين الامر والنهي واضح لان النهي سواء كان غيريا او نفسيا اصليا او تبعيا فيه طلب الترك
وطلب الترك لا يجتمع مع طلب الفعل فيكون باطلا بناء على اقتضاء النهي في العبادات الفساد
بل بعين الحكم بالفساد اذا كان وللعامل لا ايضا ابناء على اقتضاء النهي فيها الفساد وبالجملة هذه الثمرة
على الظاهر لا اشكال فيها ثم ان الشيخ رحمه الله قد احس في الالتفات الى الاشكال في مسئلة
الجهل بالقصر والاتمام ونحو الجهل بالجهر والاخفات ولكنه ما احس في وجهه ووجه الاشكال
على ما نقطع به الاستاد دام ظله العالي ثم نقل كلام الشيخ برايته ان ظاهر الادلة من الكتاب
والسنة بل الاجماع ظاهر ان الجاهل بوجوب القصر في سفره بوجوب فيها وظيفة ذلك من
الصلوة مكلف بحسب ما ساير مقاما الجهل بالقصر الذي هو حكم الله الواقعي كالعلم بمثله لهم
حكمهم بالمعذورية ومع ذلك كيف يحكم بمعذوريته مع تقصيره وبقاء الوقت مع اتيانه
بالمامور به وهذا الاشكال لم يتضح الى الان حقيقته بعضه على مذهب العدلية والمخطئة دون

المصوبة فان قيل ان المراد بالمعذورية سقوط التكليف بالمسى بالمامور به عنه هذا خلاف صريح الا
خبار القاضية بانه قد تمت صلوة من لا يدرى بالجهر مثلا وانه اتى بالمامور به والى الجواب
الذي اشار اليه الشيخ بالنظر وحاصله ان الجاهل حال جهله مامور بالعلم وعلى تقدير عصيانه
به مامور بالعلم به بالجهر والاخفات نظير مامور به الشخص بالصلوة على تقدير عصيانه بالازالة كما
ذكره وذكر لهذا نظائر في غير موضع ومنها ان من الثمرات حصول العصيان في الضد في
غير الاحكام الثابتة للمعصية كما اذا كان الضد سفرا فانه اذا كان معصية يجب فيه اتمام الصلوة
الصيام وقد اشرنا اليه انفا والحواب توقف احكام المعصية على مثل هذا العصيان
في النهي المقدمي مشكل كما اشير ورتبها سببا للعفو اشكل وامر العامل بالحائق الامور
هذا اوان الشروع في ذكر ادلة الاقوال حجة القول بنفي الاقتضاء واما في الضد العام ما مرت
اليه الاشارة في تحرير الاقوال الاستطرادا وحاصله ان الاقتضاء باى وجه كان فرع ثبوت علاقة
بين طلب الشئ وطلب تركه في نفس الطالب الامر والملازمة ممنوعة بل منتفية جدا لعدم
لعدم غفلة الطالب للشئ كثيرا اما عن تركه فضلا عن ان يكون طالبا لترك ذلك الترك او كان
الامر كذلك فلا وجه لدعوى الاقتضاء الذي يتوقف على كون الامر شاملا للترك وناهيا عنه
قال الحاجبي لنا لو كان الامر نهيا عن الضد وتضمنه لم يحصل بدون تعقل الضد والكف
عنه لانه مطلوب النهي ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما واعترض بان المراد بالضد
العام وتعقله حاصل لانه لو كان ذاهلا عنه لم يطلبه واجيب بان طلبه في المستقبل ولو سلم
فالكف واضح وقال العضدي في توضيح ما افاده هذا واعترض عليه بان المراد بالضد

هو الضد العام لا الاضداد الجزئية والذي تذهل عنه هو الاضداد الجزئية لا الضد العام فتعقله
حاصل لان المامور لو كان على الفعل ومتلبسا به لم يطلبه لانه طلب الحاصل فاذا انما
يطلبه اذا علم انه متلبس بضده لا ببدله انه يستلزم تعقل ضده والجواب انه يطلب منه الفعل في المستقبل
فلا يمنع التلبس به في الحال فيطلب منه ان يوجد في ثاني الحال كما يوجد في الحال
لو سلم فالكف واضح فيعلم بالمشاهدة ولا حاجة في العلم به الى العلم بفعل الضد وانما
يلزم النهي والكف وذلك واضح ولا نزاع لنا فيه فلا يصلح موردا للنزاع والاحتجاج
انتهى والظاهر ان مرادهما ما ذكرنا الا ان ظاهرهما تسليم الملازمة بين الامر بالشئ و
النهي عن الضد العام في الامر المعجل وحتى انما نمنع عنها في ذلك ايضا ثم ان ظاهرهما وكلم
ان الامر انما يقتضي النهي عن الكف وهو ليس من الضد العام ولا من الخاص وانه خارج عن محل
النزاع وهنا احتمال ان يكون مرادهما ان الضد العام احد الاضداد الوجودية لا بعينه كما
يشير به قول العضدي في تقرير الاعتراض انما يطلبه اذا علم انه متلبس بضده وقوله في الجواب
ولا حاجة في العلم به اى الكف الى العلم بفعل الضد وكيف كان فقضيته ما يمكن الاستدلال به
في الضد العام ما ذكرنا وجوابه ان النهي التفصيلي عن الضد العام وهو الترك وان لم يكن لازما
لطلب شئ بالامر في التصور والخطور في بال المتكلم الا ان النهي الثاني المراد به ان الامر لو
التفت الى الترك كان كارها له وساخطا عليه وناهيا عنه موجب بالضرورة والوجدان على نفي الاقتضاء
وهذا القدر والنهي الثاني يساوق النهي التفصيلي لفظا في افادة التحريم وساير الاحكام
نظير ما قدمنا في وجوب المقدمة من كونها مطلوبة للامر بالطلب الاجمالي الشاني وكفاية و كفاية

هذا المقدر والطلب في اثبات الوجوب لا ريب في ثبوت التلازم بين هذا النهي الشاني
وبين طلب المامور به في نفس المتكلم ولحاظ الذهن اما بالعينية او بالاستلزام او بالتضمن
على الاختلاف المزبور بحجة القول بالعينية في الضد العام كصاحب الفصول ان معنى النهي عن ترك
الذي هو الضد العام طلب ترك الترك لا معنى للنهي طلب الترك وطلب ترك الترك عين طلب الفعل
في المعنى وذلك ... وفيه انه ان اريد بالعينية الاتحاد مفهوما فهذا كذب واضح بل الكلام
المزبور فصريح اهل الجلالة كيف لا وليسا من الالفاظ المترادفة فرجلا وان اريد بها الاتحاد
في المصداق الخارجي بمعنى ان ما يصدق عليه الفعل في الخارج بعينه يصدق عليه ترك الترك
طلب ... مكون عين طلب الاخر ففيه ان ذلك بعد تسليم ان طريق المنع فيه معقول
نظر الى دعوى عدم كون الفعل مصداقا لترك الترك الذي ليس الا مفهوما عدميا انتزاعيا
والفعل غير مجعول ايضا لان اتحاد مصداقيهما في الخارج لا يصير سببا لعينية طلب ... طلب الاخر
ضرورة ان طلب شيء ذي عنوانين باحدهما يغاير طلبه بالاخر مفهوما ومصداقا لان طلبه بكل
من العنوانين يندرج بتصور ويتعلق بذلك العنوان مستقلا فكيف يكون طلبه بذلك الشيء
باحدهما عين مفهوم طلب الاخر ومصداقه مع العقل ... والحاصل ان الضاحك و
الكاتب مثلا وان كانا متصادقين على شيء واحد الا ان طلب ذلك الشيء بعنوان الكتابة يغاير
طلبه بعنوان الضحك مفهوما ومصداقا لان تعدد العنوان يقتضي تعدد الطلب باعتبار انه
متعدد الالتفات نعم اذا التفت الطالب حين طلبه باحد العنوانين الى العنوان الاخر وعلم اتحادهما
في الخارج استغنى بطلبه على احد العنوانين عن طلبه بالعنوان الاخر ولكنه ليس ولا اتحادا في شيء

في شيء نعم ان كان مراد القائل بالعينية ان طلب الفعل طلب شيء هو عين مصداق ترك الترك فلا باس
الا انه لا يفيد له بصدده والعينية بالنسبة الى الطلبين بحجة القول بالتضمن في الضد العام كصاحب
المعالم ان الامر يدل على الوجوب وماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فلا جرم
طلب الفعل بصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح
اعترض عليه بعض المحشين على المعالم بان المنع من الترك ليس جزء لماهية الوجوب بل هو حكم من احكام
المامور به وخاصة من خواصه اذ لا نعقل من الامر شيئا الا الطلب الحتمي الذي هو عبارة عن
كون الطلب على انحو عدم الرضا بالترك واستحقاق تارك العقاب دون ان يكون هناك
طلب اخر متعلق بترك الترك حتى يكون المنع من الترك داخلا في ماهية الوجوب بل يكون خارجا عنها
لازما فيكون دلالة ما يدل على الوجوب على المنع من الترك دلالة التزامية دون التضمنية وفيه
وجه ذلك يأتي في توجيه القول بعدم الاقتضاء هذا بحرير الاقوال ان الوجوب والاستحباب
مرتبتان من الطلب ممتازان بحسب مرتبتيهما وانفصاله ضم المنع من الترك الى الوجوب في الافهام
معناه ان مرتبة الوجوب لا ذهابا انه لو التفت الامر الى الترك لم يكن راضيا به لا انه داخل في
ماهيته كيف وهو الواضح ان الدال على الوجوب لا يدل على طلبين احدهما ما يتعلق بالفعل والاخر
ما يتعلق بترك الترك والا لكان كل واحد من الاحكام الخمسة مركبة وحكمين كما سبق بيانه وهذا
الاعتراض وان كان ظاهره واردا الا انه قد يذب عنه بانا نجد بالمشاهدة وكفى ان الوجوب
والاستحباب مشتركان في شيء هو الجنس وممتازان بشيء هو الفصل وان ذلك الفصل هو مات
ماهية كل منهما كما هو شان الفصل ولا شيء يوجب امتياز الوجوب والاستحباب الا ان الطلب في

الاول متقوم بعدم الرضا بالترك وفي الثاني لمرتبته لم تبلغ هذا الحد فيكون ذلك المقوم
الذي به صار الوجوب ممتازا عن الاستحباب داخلا في حقيقة الوجوب ومن الفصل في النوع
ومن فالدال على الوجوب كصيغة الامر مثلا دال على عدم الرضا بالترك بالتضمن نحو دلالة اللفظ
الموضوع للنوع على الفصل هو اطلاق النهي على الضد العام على هذا الفصل الذي لا ينفك عن مرتبة
الوجوب الخاص ... وذلك لان الظاهر من النهي كونه مقتضيا للتحريم الذي هو احد الاحكام
الخمسة قبال الوجوب المتعلق بالفعل وليس الامر كذلك لان الوجوب ليس تحريما لترك الفعل على
وجه يكون من المحرمات الثابتة بالنواهي في قبال الواجبات اذ كل احد يعلم ان الوجوب ليس الا
واحدا لنا تارة يعبر عنه بايجاب الفعل واخرى يعبر عنه بتحريم الترك نحو التعبير عن الانسان تارة
بالحيوان الناطق واخرى بالناطق خاصة لا انه يتضمن حكمين من الاحكام الخمسة احدهما الوجوب والاخر
التحريم نعم تحريم الترك على وجه ... الاحكام الخمسة على وجه الاجمال وكناية الذي عرفت
ذكره انفا لا باس بثبوته للوجوب بحيث الكلام الموهوم لانا نعلم قطعا ان الامر لو التفت الى
الترك واراد ان يتشبه حكما من الاحكام الخمسة كان حاكما بحرمة ترك هذا الترك على نحو
النهي التحريمي فالمنع من الترك اذا فرض لجد الوجوب وجهه وجهة امتيازه عن الاستحباب
الحق مع القول بالتضمن لما عرفت ولو فرض حرمة الترك على وجه الاجمال والثانية حرمة
من الاحكام الخمسة في قبال وجوب الفعل كان الحق مع القول بالاستلزام ظهر ... ما نعلة
حجة القول بالاستلزام في الضد العام ايضا كما انه قد ظهر ان المختار في الضد العام هو عدم الاقتضاء
وانسان اريد بالنهي المعنى التفصيلي والقول بالتضمن ان اريد به وجه الوجوب وحده وفصله

وفصله الذي ليس هو حكما اخر فحرمته وجوب الفعل والقول بالالتزام لو فسر النهي بالنهي الاجمالي
الثاني الموقوف فعله على التفات الامر والحق والقول بالعينية ان اريد بها اتحاد مصداق
المطلوبين في الخارج يعني مصداق الفعل ومصداق ترك الترك لا اتحاد نفس الطلبين ومصداقا
او مفهوما وانه العالم بحجة القول بالعينية في الضد الخاص ان الامر بالشيء كالحركة لو لم يكن عين
النهي عن الضد الخاص كالسكون فاما ان يكون مثلا او ضدا او خلافا واللوازم كلها باطل
والملزوم مثلها بيان الملازمة وجه بطلان اللوازم وسائر ما يرد على هذا الدليل من الايرادات
والمناقشات مذكورة في الكتب المعروفة من العامة والخاصة فلا حاجة الى الاطناب في
المقال واما حجة القول بالتضمن فهي ايضا مذكورة في تلك الكتب من ان الوجوب طلب شيء مع المنع من تركه
ولا ذم الا على فعل وهو اما الكف واحد الاضداد الخاصة فكانهم ذكروا الترك وارادوا
به سببه الذي هو احد الامرين المزبورين فيكون دلالة ما يدل على الوجوب على ذم الترك المراد
به سببه من الكف واحد الاضداد دلالة تضمنية لكونه جزء معنى الوجوب والجواب عنه تارة بمنع كون
الترك سببا عن الكف واحد الاضداد دائما لان الشيء ربما يترك باعتبار عدم الداعي اليه بل هو
كذلك في الاغلب فلا يصير الكف سببا لتركه نظرا الى اعتبار الزجر في مفهومه بعد وجود الداعي ولا
احد الاضداد ولا كان لازما للترك في الوجود الخارجي من باب المقارنة الاتفاقية واخرى بمنع
المقدمة الاخيرة وان الذم الا على فعل لان الترك مقدور بحو مقدورية فلا مانع في جواز الذم
وعلى سواء حجة القول بالاستلزام المعنوي وجهان احدهما ان ترك الضد مقدمة لفعل الواجب
ومقدمة الواجب واجبة فيكون فعله حراما وهذا معنى النهي عنه وانما يكون بالاستلزام للوجوب

للمقدمة ليس مدلولا تضمنيا ولا مطابقيا لما دل على وجوبها بل انما هو مدلول التزامي باللزوم
البين بالمعنى الاعم او الغير البين كما تقرر تفصيله في محله ولا محيص عنه الا بمنع وجوب المقدمة كما صنعه صاحب
المعالم او منع وجوبها عند عدم ارادة المأمور به كما ذكره بعض اهل التسليم والمماشاة او بمنع كون الترك مقدمة
كما هو الحق المختار عند سلطان العلماء والسبزواري وغيرهما وتفصيل كل ذلك مقرر في تضاعيف الكلمات السابقة
خصوصا الاخير الذي قد ابسطنا الكلام بذكر كلمات العلماء وجوابها وتوضيحها في اول المسئلة والثاني
ان فعل الضد مستلزم لترك المأمور به وهو قبيح حرام فكذا ما يستلزمه واجاب عنه في المعالم بانه
ان اريد بالاستلزام الاقتضاء والعلية او الاشتراك في علة واحدة فهو اي الاستلزام ممنوع
لان فعل الضد ليس سببا لترك المأمور به لا سببه انما هو الصارف نعم هذا مستمر مع فعل الضد لا
منفك في الخارج ومقارن معه ولكن غير الاقتضاء والعلية ولا سببا للمأمور به الترك حتى
تشركا في علة واحدة لان علة الترك الصارف وعلة الفعل الارادة وان اريد به مجرد عدم الانفكاك
في الخارج وغيره يكون بينهما علية او الاشتراك في العلة فهو اي الاستلزام مقبول لكن
القول بان المستلزم للحرام محرم ح ممنوع لان مجرد الاستلزام وهو احد الوصفين لا يقتضي
الاشتراك وانما يقتضيه اذا كان ذلك التلازم ناشيا عن احد الوصفين هذا خلاصة ما ذكره
في الجواب عن هذا الاستدلال والظاهر ان مراده بمجرد عدم الانفكاك محض مقارنة اتفاقية
ردود باستحالة الانفكاك بل لعل في كلامه تصريحا بذلك اذ لو كان المراد به استحالة الانفكاك
لم يتصور قسم ثالث للتلازم لان استحالة الانفكاك لا بد لها من سبب وليس ذلك الا العلية او الا
شتراك في العلة ولا تنافي ما ذكرنا من كون المراد بالتلازم المقارنة الاتفاقية اعترافه بكون الترك

ترك الضد مقدمة لفعل المأمور به في الجواب عن الدليل الاول حيث اجاب عنه بمنع وجوب المقدمة لا
بمنع المقدمية لان القول بمجرد مقدمية الترك للفعل لا يقتضي استحالة مع امكان مقدمة الفعل للترك
لانه اذا لم يكن الفعل مقدمة للترك وعلة له كما يقول به المشهور جاز مفارقة الترك عن الفعل
عقلا نظرا الى عدم كونه معلولا للفعل حتى يمتنع انفكاكه عنه وكيف كان فتحقيق اصل المسئلة موقوف
على معرفة حكم المتلازمين في الوجود الخارجي من حيث جواز اختلافهما في الحكم وعدمه فنقول اما
المتقارنان بحكم العقل الاتفاقي فمن ضروريات حكم العقل جواز اختلافهما حكما لامكان انفكاك
كل منهما عن الاخر فاما كما هو المفروض وما لا يمكن فيه الانفكاك لا مر عرضي فهو مندرج في احد القسمين
الاخيرين الاتيين واما العلة والمعلول فقد عرفت في البحث عن المقدمات ان حرمة المعلول تقتضي حرمة
العلة عقلا وقد تقدم هناك تفصيل الكلام في ذلك وقلنا ان قبح علة الحرام من اوليات حكم
العقل ولو كان غيريا غير موجب للعقاب غير العقاب المترتب على فعل المعلول ويدل على ذلك تعليل تحريم
بعض المحرمات في الشريعة بقبح المعلول كما يستفاد من الاية الشريفة انما يريد الشيطان الاية ان حرمة
الخمر والميسر لاجل كونهما سببين لقبايح اخر كالبغضاء والعداوة ونحوهما ولا يرد ان الاية ونحوها
انما تدل على الجهة النفسية واين هذه من الحرمة الغيرية التي استبصر اثباتها لان غرضنا الاستشهاد
والشرع على صدق حكم العقل بقبح علة القبيح في الجملة ولو كان حكم الشرع ازيد من حكم العقل
القبيح واما حرمة العلة فلا تسلم انها بمجردها لا يقتضي حرمة المعلول بوجه الا المقصد القضية
للنهي لعلها يكون مختصة بالعلة فلا شيء ثم يقتضي حرمة المعلول الا المقصد الذاتية ولا
نعم ربما يكشف حرمة العلة عن حرمة المعلول فيستقل بقبح شرب الخمر مثلا الحكم بقبح معلوله الذي هو

لكنه خارج عن فعل المكلف الذي هو متعلق الخطاب وهنا قلنا انه لا محيص في البحث عن اقتضاء حرمة العلة
او كشفها عن حرمة المعلول لان فرض كون العلة العلة المحرمة ومعلولها من افعال المكلفين معا في محرمات
غيرية وعليه فقبح المعلول بمعنى المفسدة التي تعرض لغير الافعال ايضا لا باس باستفادته من
تقبيح الشارع العلة ولعل جميع المحرمات كاشفة عن هذا القبح على مذهب العدلية وقريب من هذا الاستكشاف
اناطة الحكم بالوصف في العلل المنصوصة غالبا فتدبر ومما ذكرنا ظهر حكم المعلولين لعلة واحدة
فانه اذا قلنا باقتضاء حرمة المعلول حرمة العلة وبالعكس فلا بد من اقتضاء حرمة احد المعلولين
حرمة الاخر بالضرورة ومن جميع ذلك ظهر فساد قول الكعبي وزالت شبهته من وجوب المباح قال انه
بالعرض لان غاية ما يستدل به على ذلك امور ثلثة احدها ان فعل المباح مقدمة لترك الحرام وهو
واجب فيكون فعل المباحات لذلك وثانيها ان ترك الحرام وفعل المباح متلازمان في الوجود الخارجي
فيكونان متحدين في الحكم لاستحالة اختلاف المتلازمين في الحكم وثالثها ان ترك الحرام عين
فعل المباح فوجوب تركه ليس الا وجوب فعل المباح وفساد الكل واضح اما الاول فقد اجيب عنه تارة
بفرض الكلام في حال خلو المكلف عن شرايط التكليف كالغفلة والاضطرار ونحوهما مما لا تكليف
معه فان ترك الحرام في تلك الحالة غير مأمور به لعدم توجه النهي الى الغافل والمضطر مثلا حتى
يكون ترك المنهي عنه واجبا ح فلا نفرض الوجوب المتعدي الى اضداده المباحة للفعل المحرم فلا
يلزم وجوب ترك الحرام وتوقفه على فعل المباح نفي المباح دائما وانما يلزم وجوب المباح احيانا
كما في حال تعلق التكليف بترك الحرام وهذا الجواب منقول عن السلطان في حاشيته على المعالم وفيه
بعد ما مضى على التحقيق لا مرض للاباحة المباحات بالعرض وحال خلو المكلف عن شرايط التكليف

التكليف لا يقدح في مدعى الكعبي لان غرضه ان الشارع لم يجعل احكاما خمسة بل انما جعل
احكاما اربعة او حكمين مثلا لانه ما عدا الواجب والمحرم واجب نحو وجوب ترك الحرام كما
ان خروج ترك الحرام عن وصف الوجوب احيانا لا يقدح في كون حكم الله الاولي في حقه هو
الوجوب وفي فعله هو التحريم كذلك سقوط التكليف عن فعل المباحات باعتبار عدم تعلق التكليف
بما هو مطلوب لاجله وهو ترك الحرام لا يوجب اتصافها بالاباحة وخروجها عن وصف الوجوب الغيري
الذي جعل الله الاولي وحكمه الواقعي ثم هذا الجواب سديد ممن ادعى عدم اتصاف شيء في الواقع
بالاباحة ابدا ولعله لا يقول به الكعبي وكلام الجواب في محله واخرى بمنع المقدمية نظرا الى منع
علية فعل المباح لترك الحرام حتى يكون مقدمة سببية له لان ترك الشيء مستند الى وجود الصارف
عنه مع وجوده يكون فعل المباح مقارنا لترك الحرام اتفاقا وفيه ايضا ان الترك الى فعله
ولو فرض انتفاء الصارف ووجود الداعي الى الحرام كان فعل المباح ح مقدمة سببية لترك
الحرام فعلى القول بوجوب المقدمات لا بد من الالتزام بوجوبه ولكنه لا ينفع في اثبات دعوى الكعبي
لانه لا يلزم من كون فعل احد المباحات مقدمة لترك الحرام حال انتفاء الصارف نفي المباح
راسا بل انما يلزم وجوبه في بعض الاحيان ولا ضير فيه واعترض على هذا الجواب بانه
على هذا التقدير ثبت الوجوب التخييري للمباحات دائما لان ترك الحرام على ما قرر يكون
له علتان احدهما وجود الصارف والاخرى فعل شيء من الاضداد المباحة فكل منهما يجب
بالوجوب التخييري فثبت قول الكعبي وجوابه ان فرض استناد الترك الى الفعل لا يمكن
لان فعل الضد مسبوق بالارادة ابدا وهي مضادة مع ارادة الحرام فيكون الترك مقدما ارادة الفعل

وجود الصارف عن الحرام فيفعل الضد ابدا مسبوق بالصارف الذي فرض كونه سببا لهم
لترك الحرام فالترك دائما مستند الى الصارف فيبقى فعل المباح على حاله الاباحة لكونه
والمقارنات الاتفاقية المحضة لا يقال اذا توقف الصارف عن الحرام على فعل ضد المباح وجب
ح من باب المقدمة فيصدق ان الواجب اما فعل الضد والصارف فيكون فعل احد المباحات
واجبا بالوجوب التخييري لانا نقول هذا الفرض غير جائز والا لزم الدور لان وجود الصارف
احد الضدين من مقدمات وجود فعل الضد الاخر لان فعل الضد مسبوق بارادته لا محالة
هذه الارادة باعتبار مضادتها مع ارادة الحرام موقوفة على عدمها جدا ولا نعني بالصارف
عن الحرام الا انتفاء ارادته فلو فرض توقف هذا الصارف على فعل ضد المباح ايضا توقف
المعلول على العلة لزم الدور والحاصل انه اذا كان الصارف موجودا فلا اشكال في عدم
كون المباح مقدمة كما عرفت واذا فرض انتفاء الصارف كان التكليف ساقطا بالنسبة الى
ترك الحرام اذا كان هذا الانتفاء بحيث لا يقدر المكلف على ايجاده وبعد سقوط التكليف عنه
لا معنى لوجوب المباحات مقدمة كما عرفت في الجواب الاول ولا يمكن فرض توقف انتفاء الصارف
على فعل المباح للزوم الدور نعم قد يتوقف انتفاء الصارف عن الحرام في الزمان اللاحق على فعل
شيء من الاضداد في الزمان السابق عليه فيكون فعل المباح في الزمان السابق واجبا
باب المقدمة ولكنه لا يفيد نفي المباح راسا كما ذكره جماعة من المجيبين عن شبهة الكعبي وفيه
نظر لان توقف ترك فعل اختياري على فعل اختياري اخر مما لا معنى له لان حاصله ان المكلف
لو لم يات بالفعل المباح لدخل في الحرام بسوء اختياره وهذا لا يستلزم توقف ترك

ترك ذاك الحرام على فعل المباح حتى يجب من باب المقدمة وهذا واضح نعم يمكن الاستدلال
على وجوب المباح في هذه الحالة بوجهين احدهما ان العقلاء لان ايجاب نحو هذا الفعل
المباح المفروض كونه سببا لترك الحرام ولو باختيار الفاعل اثبته ووجوب اللطف عليه
ثابت عند العدلية من غير فرق بين ان يكون متعلقه فعله تعالى او فعل العبد ومن الملي
القول بوجوب المباح اذا اقتضى ترك الحرام من باب الاتفاق ولو باختياره وثانيهما
ان العقل قاض بوجوب نحو هذا الفعل مع قطع النظر عن حيثية توقف ترك الواجب عليه
بحكم الوجدان والعرف فانا اذا رجعنا الى انفسنا وجدنا تحريك العقل الى مباشرة الفعل
الذي فيه اجتناب عن الحرام ولو من باب الاتفاق فاذا تم الوجهان امكن القول بوجوب المباح
ح والا فلا يمكن الاستدلال عليه من باب المقدمة كيف والامر كذلك في جميع المباحات بالنسبة
الى فعل المحرمات لان المكلف اذا لم يات باحد المباحات لوقع في الحرام قطعا ولو بسوء
اختياره فلو كان مجرد عدم انفكاك فعل المباح عن ترك الحرام مقتضيا لوجوبه فلا وجه
لمنع المقدمية لها الا فيما اذا توقف ترك الحرام على فعل المباح ضرورة ثبوت هذا
النحو من التوقف الراجع الى ان المكلف لو لم يات بالمباح يعصي بسوء اختياره بين ترك
الحرام وفعل احد المباحات في جميع المقامات فلا وجه لتكذيب الكعبي في دعوى التوقف فيه
نعم يمكن ان يعرض الوجوب للمباح في بعض الاحيان كما اذا توقف ترك الحرام مع عدم
الاضطرار على فعل المباحات مثل ما اذا علم انه لو لم يتحول عن مكانه الى داره لشرب الخمر
كرها وح يجب عليه التحول من باب المقدمة ولا يرد ان التحول لا بد ان يكون مسبوقا بالصارف

عن الشرب في الزمان المستقبل ايضا لكونه من مقدماته وترك الشرب انما يستند الى هذا الصارف
دون فعل الضد لان المفروض صدور الفعل عنه الجاء وعدم كفاية الصارف الفعلي في تركه فضلا
عن الصارف الموجود في الزمان المقدم لكن قد يتوقف في بقاء التكليف في صورة الالجاء اللهم الا
ان يقال ان هذا الالجاء انما نشأ من اختياره لعلمه به وتمكنه من دفعه فكونه كمن فوت
القدرة على الامتثال قبل مجيء زمان الفعل مثل ما سمعت في اراقة ماء الوضوء قبل الوقت وقطع الحبال
النفس عن الحج قبل ذي الحجة فيجب وجوب المقدمة مفصلا واما الجواب عن الاستلزام فغير
خفي على من احاط خبرا بما تلونا من ثبوت جواز اختلاف المتلازمين في الحكم واما الجواب عن
العينية فواضح وان تحتاج الى البيان اذ كل احد يعلم ان الامر بترك الزنا ليس عين الامر
بضده الوجودي كالسفر مثلا في شيء لا مفهوما ولا مصداقا في الخبر والتسهيل كما في حيث
حكي عنه ان الامر بالحركة عين النهي عن السكون ولعل الداعي ودفعه في هذا الخيال
كونهما ضدين لا ثالث لهما ولعله ان الامر كذلك في سائر المقامات اذا اخذنا الضد العام
الاعم من الوجودية لانه لا ثالث له وبعض كما مر به كلا يخفى نعم لا خفاء في كون ترك الحرام
مقارنا للاضداد الوجودية في الخارج بحيث توهم مثل الشهيد ان الامر بالاول عين الامر
بالثاني هذا تمام الكلام في الاقوال المعروفة وبقي الكلام في قولين اخرين احدهما
لبعض المحققين من متاخري المتاخرين والثاني لشيخنا البهائي وقد تقدم لذلك ذكر
اما القول الاول فهو التفصيل بين ما اذا كان الضد مانعا عن امتثال المامور به في حق
المكلف كالمسافرة في الحج بالنسبة الى اداء الدين الواجب المضيق ونحوه وبين ما اذا

اذا لم يكن كذلك كقراءة القران بالنسبة الى اداء الشهادة فان الضد في الاول وهو كسفر
مثلا يوجب امتناع المامور به اعني اداء الدين في حق المكلف ابدا اذا كان محلا للاداء في الثاني
فان قراءة القران وان كانت ضدا لاداء الشهادة الا انه في كل ان من الانات يقدر على قطع
القراءة واداء الشهادة ونحو مثله ما اذا ترك اداء الحق المضيق وتشاغل بالصلاة فانه يتمكن في
كل حال من احوال اشتغاله ان يتركها ويشتغل بالواجب بسبق الحق المضيق على الدخل فيها فيجب الا
بطالها كالابطال لغير من الامور المحرمة وهذا المثال منقول عنه بالتفصيل ولعل مما لنا احسن
فيه من المناقشة والتامل واستدل على هذا التفصيل على ما حكي عنه بان ايجاب الشيء انما يقتضي
بحكم العقل والشرع والعرف ايجاب القيام له والتوصل اليه فيجب فعل ما يقتضي وجوده وترك
ما يقتضي تركه كترك الحركة المقتضي لتحقق السكون الواجب وترك ما يقتضي فعله عدم التمكن
منه كالمنافيات فالضدان كان مما يوجب فعله عدم التمكن من الواجب كالسفر المانع من اداء الحق
المضيق الى صاحبه فهو محرم ضده لغاية التحريم الا لان اباحته تقتضي عدم الاثم
فيما يترتب عليه فلو لم يكن الضد لعدم التمكن منه محرما لزم خروج الواجب عن كونه واجبا
ولان قضية اناطة الاحكام بالحكم والمصالح هو تحريم ما يقتضي رفع التمكن من فعل الواجب
ولما ورد من النهي عن دخول المحرم قبل الصلوة لمن لا يتمكن من الخروج عنه الا ذاهبا وغير ذلك
وان لم يرفع تمكنه بل كان في جميع احوال الضد متمكنا من تركه واداء الواجب فلا يلزم من ايجاب
الواجب تحريمه مثل هذا هذه خلاصة ما حكي عنه من الاستدلال على الفرق ونحن نزيد عليها
بان فعل الضد في الاول هو الرافع للتمكن من الامتثال بالواجب سبب لتركه اذ لا معنى للترك

الا ضرورة الواجب بحيث يتعذر على المكلف عن الامتثال به فتعذر اختيار ايضا لكن في الثاني فان
الاشتغال بالضد فعلا غير رافع للتمكن كما هو المفروض ومن المعلوم ان ترك الواجب حرام و
يحرم كل فعل للضد الرافع لما تقدم من ان علة الحرام حرام وقد اجاب الفصول عن هذه الادلة
في كلمات طويلة كلها او جلها مبنية على وجوب المقدمة الموصلة خاصة الذي حاله ونحن نختصر
في المقال ونجيب عنه اولا بالنقض وتقريبه ان ما ذكره من الادلة ان نهض لاثبات وجوب ترك
الضد الرافع للتمكن فقضيتها وجوب ترك الغير الرافع ايضا لان الكلام في الضد للواجب المضيق
الذي وجوبه فوري ثابت في جميع آنات العدة ولا ريب ان الاشتغال بالضد في هذا الواجب الفوري
يرفع التمكن من الامتثال به زمن الاشتغال من غير فرق بين شيء من الاضداد فان الاشتغال
بالصلوة مثلا او غيرها من الاضداد المنافية للازالة الموجب امتناع فعل الازالة في حال
الصلوة وقضية ما ذكره من الادلة الحكم بحرمة الصلوة لكونها رافعة للتمكن من فعل الواجب الذي
هو الازالة وهكذا الكلام في فرضنا والمثال اذ الاشتغال بقراءة القرآن يرفع التمكن عن
اداء الشهادة في آن القراءة نحو رافعية السفر للتمكن عن ايصال الحق الواجب نعم ربما يكون فعل
الضد مستوعبا لتمام وقت الواجب بحيث لا يتمكن المكلف عن تركه وقد لا يكون كذلك بل
يكون من الافعال التي يقدر المكلف على تركها وكلاهما مشتركان في كونهما رافعين للتمكن
عن الاتيان بالواجب فانما الفرق بينهما هو ان رفع الاول مستمر الى انقضاء وقت الواجب وفي
الثاني ما يمتد وجوده ولا يلزم في اقتضاء النهي ما بالحرمة كونه رافعا للتمكن عن الامتثال
للامر الفوري مطلقا بل يكفي في ذلك كونه رافعا للتمكن في آن ما ضرورة وجوب المسارعة الى الامتثال

الى الامتثال في الاوامر الفورية في كل آن وحرمة التاخير بحيث اذا اخر كان عاصيا آثما كما هو
مقتضى الفورية وثانيا بالحل وهو ان ما ذكره من تطابق العقل والشرع وكون حكم العقل بوجوب
التهيؤ للواجب والتوصل بترك فعل الضد الرافع للتمكن بعينه دليل القول باقتضاء الامر بالشيء
النهي عن الضد لان ترك الاضداد تهيؤ لفعل الواجب فمن يقول بوجوب المقدمة فهو قائل بوجوب
ترك الضد من باب المقدمة بعد تسليم كون الترك من مقدمات الفعل لان المقارنات فتكون الامر بالشيء
مقتضيا للنهي عن الضد اذ لا نعني بالنهي الا كون تركه واجبا مطلقا من غير فرق بين الرافع وغيره
لان نظر الدقيق يرى جميع الاضداد رافعة للتمكن كيف لا ومن الواضحات استحالة اجتماع الضدين
وعدم امكان وجوب احدهما فان وجود الاخر واما صيرورة بعض الاضداد رافعا للتمكن الى انقضاء
وقت الواجب دون بعض فلا ربط له باطراف مسئلتنا هذه ومن لا يقول بوجوبها او يقول به
ولكن يمنع من كون الترك مقدمة للفعل كالسلطان فهو اما يمنع من حكم العقل والشرع وكشفه عن وجوب
التهيؤ ان كان ممن ينكر وجوب المقدمة او يمنع من كون ترك الضد رافعا كان او غير رافع من التهيؤ
والتوصل بدعوى كون التهيؤ انما هو انتفاء الصارف الذي يحرك الى فعل الواجب وترك
اضداده واما ما ذكره من اقتضاء اناطة الحكم بالمصالح تحريم ما يقتضي رفع التمكن وهل كونه
مع كونه عبارة اخرى عن القول بالحرمة بسبب الحرام وهو مترتب على فوات المصلحة مشترك الورود
بين الضد الرافع والغير الرافع لما عرفت من كونهما رافعين معا وكذا ما ورد من النهي عن فعل
الحج قبل الصلوة فانه لو دل على المدعى فنسبته الى المقامين متساوية مضافا الى ما فيه اولا من
خروجه عن محل الكلام لان الصلوة ليست من الواجبات الفورية المضيقة التي كلامنا فيه فلا ضير

كون الضد رافعا للتمكن بها ما لم يرفع التمكن الى انقضاء الوقت وليس المسارعة اليها واجبة
حتى يكون ضدها محرما وكونها رافعا في مقدار زمانه حراما والحاصل انه لا مضايقة في الصلوة
من الواجبات الموسعة الا التزام بحرمة ضدها الذي يرفع التمكن منها راسا دون غيره مما لا يرفع
التمكن بل لعل الحق هو هذا بناء على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد لان الواجب الموسع اذا
لا خطر وقت ايسره مع الضد الذي يصير بسبب اتيانهما في حق المكلف يكون في حكم الواجب
المضيق في اقتضائه النهي عنه لكون تركه مقدمة لاداء الواجب بخلاف ما اذا اتى بالضد
الذي لا يرفع التمكن من الواجب الى آخر الوقت فان تركه ليس مقدمة لفعل الواجب على وجه
الانحصار لامكان اداء الواجب في زمان آخر غير زمان ذلك الضد وبما ذكرنا يظهر الجواب
الوهم الذي ذكرناه دليلا على هذا التفصيل من كون الرافع للتمكن سببا لترك الواجب دون
غيره لان كلا منهما سبب للترك بالنسبة الى الاتيان بالواجب المضيق في زمان الضد وانكان الاول
رافعا للتمكن بالنسبة الى تمام العمر وتمام الوقت فتدبر في المقام حتى يظهر لك بطلان هذا
التفصيل بما لا مزيد عليه واما القول الثاني وهو قول البهائي فقد اشرنا الى ما فيه عند تحرير
الاقوال وذكرنا ان هذا القول لا يرجع الى اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد
بمعزل عن التحقيق وقلنا ان صحة العبادة لا تحتاج الى تعلق الامر بها اذا كانت مندرجة تحت
عنوان مامور به بل يكفي في صحتها انطباقها على ذلك العنوان وقلنا ان الوجوب الثابت للطبيعة
لا يسري الى الافراد ولا يلزم كون جميع الافراد واجبات عينية اذ كان الامر المتعلق بالكلي امرا
عينيا لا تخييريا ونزيد هنا في تزييف هذا القول الذي ذهب اليه بعض متاخري المتاخرين

المتاخرين كصاحب الرياض على ما صرح به في بحث العلم بعصبية التوهم ونقول ان القول بان
الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده لا النهي عنه لا دليل عليه الا دعوى كون الامر بالضدين تكليفا
بالمحال فلا بد من الحكم بعدم تعلق الامر بهما معا اذا ثبت وجوب الآخر عينا وفيه ان ما رد من تعلق
الامر بالضدين تعلق الامر الشرعي او العقلي بهما عينا او تخييرا شرعيا او عقليا فالامر كما ذكرت
وكونه تكليفا بالمحال ولكن مصادمة فرد من افراد الواجب الموسع مع الواجب المضيق ليس من هذا
القبيل لان الفرد بخصوصه ليس مما ورد الامر به شرعا او عقلا عينا او تخييرا لا معنى كون الفرد مامورا
به كون الكلي الذي هو فرده مطلوبا للشارع ثم انطباق ذلك الفرد على ذلك الكلي فليس الفرد
في فرديته مامورا به في شيء وما توهم من توقف صحة العبادة على الامر فليس معناه الا ورود الامر على
عنوان تلك العبادة وطبيعتها مثلا اذا قال الامر ائتني برجل فالمامور به انما هو الاتيان بالكلي
المنطبق على خصوصيات الاتيان بحسب الزمان والمكان والمأتي به واما خصوصيات الاتيان وافراده فلم يتعلق
بها امر عينا ولا تخييرا كما في كفارة الخصال بل يكفي في صحتها وسقوط التكليف بها عن الكلي انطباقه
عليها وحصوله في ضمنها وما ما يقال من ان حكم الطبيعة لا بد وان يسري الى الافراد نحو سريان
الحلاوة الثابتة لطبيعة التمر الى جميع افراده فجوابه ان احكام الطبايع ولوازمها مختلفة فمنها ما
هو ثابت لها من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها الذهني والخارجي ومنها ما هو ثابت لها بشرط
وجودها الخارجي ومنها ما هو ثابت لها بشرط وجودها الذهني كما في القضايا الطبيعية
مثل قولنا الانسان نوع والحيوان جنس وامثال ذلك وما ذكره من السريان فهو انما يسلم في الاولين
واما في الثالث فمن الواضح امتناع السريان فيه والا لكان كل فرد من افراد الحيوان جنسا ولوجوب

والوجوب العارض للماهيات انما هو شبيه بهذا فانه ليس عارضا للطبيعة من حيث هي ولا لها بشرط
وجودها في الخارج بل انما هو عرض لها بشرط وجودها الذهني وانما قلنا انه شبيه بذلك لانه
لان الوجوب في الحقيقة ليس من صفات الماهية بل هو عبارة عن الطلب القائم بنفس المتكلم المتعلق
بايجاد تلك الطبيعة وطلب الايجاد لا يمكن ان يعتبر فيه شرط كون المطلوب في الذهن دون الخارج
فتامل وان اردت تعلق الامر بها تعلق الامر باحدها وبكل الاخر فما ذكرت من كونه تكليفا بالمحال
ممنوع لان المحال انما هو طلب الامرين لا طلب احدهما وانطباق الاخر على المطلوب لا يوجب كل مادة
بعد تسليمه انما يقتضي عدم تعلق الامر الشرعي بالفرد لا عينا ولا تخييرا واما الامر العقلي التخييري فليس
في وسعنا انكاره لان العقل اذا وجد تعلق الامر بالكلي حكم بكون كل واحد من افراده مطلوبا على
جهة التخيير وهذا الطلب العقلي التخييري ايضا يستحيل اجتماعه مع طلب ضده عينا الا ان نقول ان
اردت بالتخيير العقلي حكم العقل بكون الافراد مطلوبة للشارع على سبيل التخيير فهذا يرجع الى
التخيير الشرعي اذ لا نعني بالتخيير الشرعي الا طلب الشارع اشياء على جهة التخيير كما هو المحال وهذا
اول الكلام وان اردت بالتخيير العقلي ان العقل اذا وجد تعلق الامر بعنوان كلي ولم يجد
حكم بحصول الامتثال في ضمن كل فرد فهذا بعينه هو الانطباق الذي ادعينا كونه كافيا في الا
متثال وانه ليس الطلب في شيء فان قلت ان الذي سميته بانطباق الفرد على الكلي هو
[illegible] امر واقع وحكمه حكم الامر الصريح في صحة العمل وسقوط التكليف وحصول الاجزاء وترتب
الثواب والعقاب والاطاعة والعصيان وغيرها في احكام المامور به سميته بالامر او لا
فما استحالة الانطباق في احد الضدين على وجه توقف في الصحة مع تعلق الامر بالضد الاخر

بالضد الاخر قلت هذا ممنوع فان القبح والاستحالة انما هي من خواص تعلق الطلب بالضدين
فلا يثبت بطلب احدهما وانطباق الاخر على المطلوب ثم لا يخفى ان ما ذكرنا ليس مبنيا على القول
بكون متعلق الاوامر هي الطبايع دون الافراد كما يتوهم وظاهر كلماتهم بل ولو قيل بتعلقها بالافراد
لتم ما ذكرنا ايضا لان معنى تعلق الامر بالافراد ان المطلوب انما هي الحصص الطبيعية الخارجية في ضمن
فرد ما والمراد به نسبة فرد ما الى الحصص والافراد مثل نسبة الكلي الى الافراد وح نقول ان المطلوب
انما هو احد الافراد على سبيل البدلية ومعنى البدلية حصول الامتثال بكل فرد والانطباق على فرد
ما هو بوجه جيد نعم يمكن ان يستدل على هذا القول بنحو ما اخترنا . فهذه المسئلة ومسئلة
مقدمة الواجب [illegible] الامر التخييري الشرعي الثاني ثابت لجميع الافراد ولو كان الامر العقلي منتفيا
[illegible] الامر اذا التفت الى الافراد واراد ان يثبت لها حكما من الاحكام امتنع ان يثبت شيئا الا على وجه
التخيير وح امكن دعوى اقتضاء الامر بالشيء عدم [illegible] الامر الثاني للضد ولكن الانصاف
ان من يقول بهذا فلا ينبغي له انكار اقتضاء الامر النهي الثاني عن الضد كما اثبتنا ذلك
واخترناه في المسئلة وقلنا بان هذا النهي الثاني قائم مقام النهي الفعلي في الاثار [illegible]
هل النهي عن الشيء يقتضي الامر بضده العام او الخاص على القول باقتضاء الامر كون النهي منهما او
عن احدهما ام لا ذهب الكعبي الى ان النهي عن الشيء امر بضده الخاص بوجوه قد عرفت جوابها
بما لا مزيد عليه وخالفه اكثر العامة وجميع الخاصة الا في مواضع [illegible] الى استثنائها اشارة
واما اقتضاء الامر بضده العام مثل اقتضاء قوله لا تزن الامر بترك الزنا فالظاهر انه مثل
اقتضاء الامر النهي عن الضد العام فالكلام الذي سبق هناك جار هنا ايضا وقد عرفت ان القول

بكون كل واحد منهما عين الاخر على بعض التفاسير وهو ان يكون المراد اتحاد مصداق الطلبين
دون الطلبين لا يخلو عن استقامة كما ان القول بالعينية على تفسير المراد باتحاد نفس الطلبين
لا يخلو عن سقم فارجع الى ما تقدم حتى يتضح لك الحال في اطراف المسئلة هنا ثم قد يتفرع
على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد اقتضاء الامر الندبي كراهة ضده العام والخاص وعلى
اقتضاء النهي عن الشيء الامر بضده استحباب ضد المكروه والتحقيق ان الامر الندبي لا يقتضي كراهة
ضده العام فضلا عن الخاص لان في ترك المندوب ليس الا فوت بعض المصالح وليس هذا
مبغوضا للشارع حتى يكون مكروها نعم لو قلنا بان المكروه ما طلب تركه مع الاذن في
الفعل كان ترك المستحب مطلوبا او فعل تركه ماذونا فيه ولكنه مع ذلك لا يعد مكروها
لانه عبارة عن شيء وجودي مطلوب تركه فلا يصدق على امر عدمي مطلوب نقيضه واما
اقتضاء النهي على وجه الكراهة استحباب ضده العام فالظاهر انه لا ضير فيه لان [illegible]
والمقصد مطلوب عند الشارع ولا نعني بالمستحب الا ما كان مطلوبا ومحبوبا واما استحباب
الضد الخاص فهو مبني على تمامية قول الكعبي ولا نقول به كما مر غير مرة هذا تمام الكلام

وصلى الله على محمد واله الطاهرين ولعنة الله
على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

فيما اذا توجه امران من الامر واحد الى مأمور واحد وبيان اقسامه وحكم كل منها

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين
ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين اذا توجه امران من آمر
واحد الى مأمور واحد فان تعلقا بمفهومين متباينين كلياً فلا
اشكال في تعدد التكليف وتعدد المكلف به وان تعلقا بمفهوم واحد
او مفهومين متصادقين في الجملة فلها صور لان الامرين اما
ان يكونا متعاقبين او متراخيين وايضاً فاما ان يكونا الزاميين
او ندبيين او مختلفين وايضاً فاما ان يكون احدهما
معطوفاً على الآخر ام لا وايضاً فاما ان يكون الثاني معرفاً
مع تنكير الاول واما ان لا يكون كذلك وايضاً فاما ان
يكون الامران مسببين بالسبب كما في ان تكلمت فاسجد
سجدة في السهو وان زدت او نقصت فاسجد سجدتي
السهو واما ان يكونا مذيلين بغاية مثل صل ركعتين
للتحية وصل ركعتين للزيارة واما ان يكونا مجردين

صل م

المقام الاول اذا تعلق الامران المجردان عن السبب والغاية الالزاميان او الندبيان بمفهوم واحد

والغاية واما ان يكونا مختلفين في التجرد وعدمه والكلام في هذه الموارد اما من جهة اثبات تعدد
التكليف وعدمه واما من جهة جواز تداخل المطلوبين في وجود واحد وتفصيل الحكم في جميع
الاقسام يتحقق في ضمن مقامات الاول اذا تعلق الامران المجردان عن السبب والغاية الالزاميان
او الندبيان بمفهوم واحد فان تجرد الثاني عن العطف ولم يكن معرفاً مع تنكير الاول فقد اختلف
في حكم هذه الصورة بتعدد التكليف ووحدته بان يكون الثاني مؤكداً للاول على اقوال
ثالثها التوقف والظاهر ان الاكثر على التعدد والاظهر هو القول بالاتحاد لان مفهوم كل
واحد من الخطابين تعلق الطلب بالمفهوم الواحد دون ملاحظة تغاير الثاني في الوجود
للمطلوب الاول وتعدد الطلب لا يستدعي تعدد المطلوب لا عقلاً ولا لفظاً ولهذا لا
اقول زيد بعد قوله اقول زيد لا يحتاج ... الآمر ممن يجوز عليه الغفلة عن الطلب والحكم
يكون الخطاب تاكيداً للتكليف الاول ولا تاسيساً لتكليف جديد لان كلا منهما يحتاج الى التفات
المتكلم الى الطلب السابق حتى يريد تاكيده او تاسيس تكليف غيره والاصل عدم الالتفات
الآمر ممن لا يجوز عليه الغفلة او كان الامران متعاقبين بحيث لا يحتمل غفلة الآمر عن الاول
بان يكون احدهما بالاشارة والآخر بالقول كان الثاني تاكيداً للاول ودعوى ان تاسيس
التاكيد في مقام يصلح الكلام لهما مرتبة على ... الى ظاهر اللفظ
ان ظاهر الخطاب تعلق الطلب بنفس المفهوم الكلي دون ملاحظة كونه مغايراً في الوجود
في الخطاب الاول هذا مع ان الظاهر غلبة التاكيد فيما اذا ورد الخطاب الثاني غير متراخ عن
وقد يدفع لزوم التاكيد على تقدير الحكم بالاتحاد نظراً الى ان الامر الثاني يدل على طلب مغاير
للطلب الاول فهو ايضاً تاسيس لا تاكيد وفيه ان التاكيد في الجمل انشائية كانت او خبرية

لا تنفك من ذلك فان تكرار النهي والاستفهام والتمني لا يتحقق الا بانشاء جديد مع وحدة
المنهي عنه والمستفهم عنه والمتمنى وكذا التكرار في الاخبار نحو جاء زيد جاء زيد فانها اخبار عن
مجيء واحد وان كان الثاني معطوفاً فان لم يكن معرفاً مع تنكير الاول فالظاهر التغاير وتعدد
لان ظهور الامر الثاني في تعلقه بنفس المأمور به او لا ثابت لو لم يظهر من المتكلم ملاحظة التغاير و
من العطف ملاحظة التغاير نعم اذا كان الامران في الخطابين متعلقاً بمفهوم واحد لكن بلفظين
قام احتمال الاتحاد بالظهور من جهة ظهور العطف في التفسير وان كان الثاني المعطوف معرفاً
مع تنكير الاول كما اذا قال صل ركعتين وصل الركعتين ففيه اقوال ثالثها الوقف والظاهر
ان ظهور اللام في العهدية اقوى من ظهور العطف في المغايرة لان العهدية اصرح في الاتحاد
اللهم الا ان يقال بعد الاغماض عما حكى عن جماعة من منع تعيين اللام في المقام للعهدية
بل الاصل فيه الجنس ومنع تعيين كون المعهود هو المأمور به اولاً فلعل المعهود غيره ان
لا يفيد الا الاشارة الى المأمور به اولاً او المفروض انها الطبيعة او الفرد المنتشر فيكون
المراد بقرينة العطف الامر بايجاد ذلك المأمور به مرة اخرى فلا تعارض بين العهد والعطف
وهذا الظهور من حمل العطف تاكيداً كما قد يجيء لذلك مع امكان منع مجيء عطف اللفظ على مثله
للتاكيد وانما ورد عطف الشيء على مرادفه كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة
ولا تنافي بين القول بالاتحاد والتاكيد مع ترادف المتعاطفين كما عرفت في الصورة السابقة
ثم انه كلما حكمنا بتعدد المكلف والمكلف به في هذه الصورة فيجب تعدد المكلف به بحسب الوجود
فلا يتداخلان في موجود واحد لان فرض تعدد التكليف لا يكون الا مع الحكم بملاحظة الآمر
تغاير المأمور به في الخطاب الثاني للمأمور به في الخطاب الاول من حيث الوجود اذ بدون هذه

المقام الثاني اذا تعلق امران مجردان الزاميان او ندبيان بمفهومين

بيان م

هذه الملاحظة ليس بينهما تغاير لاتحاد المفهوم ومع هذه الملاحظة لا يمكن القول بكفاية
موجود واحد كما لا يخفى فرض التداخل لا ينافي الا في مقام لم يلاحظ متعلق احد الامرين
مغايراً من حيث الوجود لمتعلق الآخر المقام الثاني اذا تعلق امران مجردان الزاميان او ندبيان
بمفهومين فان كانا متساويين فالاقوى القول باتحاد التكليف مع عدم العطف في
العطف وتعريف الثاني كما في قوله اكرم رجلاً واعلم الرجل واما مع العطف وعدم
تعريف الثاني ففيه تامل من ظهور اصل العطف في المغايرة ومن امكان دعوى ظهور العطف في مثل
المقام في التاكيد والتفسير وان كان بينهما عموم مطلق فان كان العموم اصولياً كما في قولك
اكرم كل عالم واضف زيداً فالظاهر الاتحاد حتى مع العطف وكون الخاص تاكيداً للبيان
الفرد الخاص لكن فرض العموم اصولياً يخرج الكلام عن تعلق الامر بالمفهوم وان كان عاماً منطقياً
كما اذا قال صم يوم الجمعة فمقتضى القاعدة اللفظية الحكم بالتعدد لان كلا من الخطابين مشتمل على
طلب تعلق بغير ما تعلق به طلب الآخر ولازم ذلك تعدد التكليف والمكلف فيكون ... مخيراً
وايجاب التخيير في ضمن الامر المطلق وتعيينياً في الامر المقيد الا ان العرف قد يقضي في باب
التكليف بقرينة داخلية او خارجية يخرج عن مورد المسألة الذي هو تعلق الامر
اذا المراد تعلقه بها في الواقع لا في ظاهر اللفظ بحمل المطلق على المقيد لا شائع العمل
بظاهرهما مع فرض اتحاد التكليف ومخالفة ظاهر المطلق ولحمل مخالفة ظاهر المقيد
ما يكون فيهم الاتحاد في الالزاميات دون الندبيات ولهذا لا يحكم فيها بحمل المطلق على المقيد
بل يحمل المقيد على ... ثم ان الحكم بان الاصل اللفظي في المقام هو تعدد التكليف مبني على

كون المقيد منافيا للمطلق واما بناء على ما ذكره سلطان العلماء العموم وجماعة من عدم التنافي
بين المطلق والمقيد فاللازم التوقف من جهة اللفظ والرجوع الى اصالة الاتحاد اذ اللفظ
المطلق قابل لان يراد منه عين المقيد وان يراد منه غيره ولا يجري هنا اولوية التاسيس
على التاكيد لحصول التاسيس على كل تقدير لان المقيد اما تكليف منافي واما بيان للمطلق
ولو كان احدهما معطوفا على الاخر من غير تعريف الثاني فلا يبعد الحكم بالتعدد ومع تعريف الثاني فالظاهر
الاتحاد بناء على تقديم ظهور التعريف في الاتحاد على ظهور العطف في المغايرة وكل موضع
حكمنا هنا بالتعدد فمحل البحث موجود واحد حضرا او عرضيا او لا يجري لا يبعد التفصيل فالظاهر
في الواجبات مع عدم العطف الثاني ومع العطف الثالث وفي المستحبات الاول
وان كان عموم من وجه فاللازم الحكم بالتعدد لاستحالة اتحاد التكليف مع تعدد المكلف به ولو فرض
قيام القرينة على اتحاد التكليف وجب الخروج عن المفروض بحمل متعلق الطلبين شيئا واحدا
وهي مادة الاجتماع واما حيث قلنا بالتعدد فمحل الحكم بالتداخل الاقوى نعم في صورة
العطف لا يبعد عدم الكفاية خصوصا اذا كان نسبة العموم والخصوص واقعة بين متعلق
التكليفين لا انفسهما فيكون عطف الجملة على الجملة راجعا الى عطف المفرد على المفرد فيكون
قوله اكرم عالما واكرم هاشميا بمنزلة قوله اكرم عالما وهاشميا ٢٢٢ ثم ان الحكم
بالاطلاق لتعدد التكليف على المذهب المشهور من كون التقييد مجازا واضح واما على مذهب
من جعله حقيقة كسلطان العلماء وجماعة فلان ارادة مادة الاجتماع من كل من المطلقين
حتى يتحد التكليف وان لم يكن فيه مخالفة لفظية الا ان اصالة عدم التقييد وعدم ورود
المقيد في مقام الحاجة يوجب الحكم بالاطلاق وهذا الظهور وان لم يكن من اللفظ الا انه

٢ لاطلاق اللفظ نعم ثم

مقدم على اصالة عدم التكليف لانه يخرج اللفظ عن الاجمال الموجب للرجوع الى الاصول العملية
والحاصل ان اصالة الاطلاق عند عدم وجدان المقيد مقدم على الاصول العملية سواء جعلناها
من الاصول اللفظية او جعلناها من باب حكم العقل بقبح ارادة التقييد مع عدم البيان ولكن
هذا المعنى مفقود في العموم المطلق لوجود ما يصلح ان يكون مقيدا لم يخرج اللفظ المطلق عن
الاجمال الموجب للرجوع الى اصالة عدم مغايرة التكليف بالتكليف بالمقيد وتمام التوضيح في
مسئلة حمل المطلق على المقيد المقام الرابع فيما اذا ورد امران مختلفان في افادة الايجاب
والندب على مفهوم واحد او مفهومين متصادقين ولا اشكال هنا في الحكم بتعدد التكليف
انما الكلام هنا في جواز التداخل فنقول اذا تعلق الامران على مفهوم واحد فالظاهر عدم
جواز التداخل لان المفروض تعلق الاستحباب بنفس المفهوم المتعلق للايجاب فلا يعقل الا
مغايرتهما في الوجود الخارجي لمتعلق الايجاب والا لاتحد اذ هنا وخارجا فيلزم اجتماع حكمين
متضادين في موضوع واحد واحتمال تعدد الجهة التقييدية مدفوع بظاهر اللفظ والجهة التعليلية
لا يجدي تعددها ثم انه لو نوى بالاتيان الاول امتثال الوجوب وبالثاني الاستحباب فلا اشكال
في حصول الامتثالين وان لم ينو بالاول شيئا ترتب ذمته من الواجب وبقي الاستحباب لان المفروض
كون الفعل من حيث هو متصفا بالايجاب انما يرضى الامر بتركه وانما يرضى بترك الفعل بعد تحققه
في الخارج فالمتصف بالاستحباب في الحقيقة هو الاتيان المسبوق بالاتيان الاخر لانه الذي يرضى بتركه
ومنه يعلم انه لا يبعد براءة ذمته عن الواجب وان نوى الندب لان هذه النية لا اعتبار لها فيبقى
منه الاتيان بالفعل فالفعل في حقه غير مرضي الترك وان توجه الامران الى مفهومين فان كان بينهما

المقام الثالث
اذا ورد امران مختلفان في افادة الايجاب والندب على مفهوم او مفهومين متصادقين

عموم مطلق كما اذا قال اعتق رقبة وقال اعتق رقبة مؤمنة فاما ان يكون المطلق للوجوب
والمقيد للندب واما ان يكون بالعكس واما ان يجهل الحال وعلى اي الحالات التقادير فاما
ان يتقدم المطلق او يتقدم المقيد او يتقارنا او يجهل الحال فان كان المطلق للوجوب فيحكم بالتداخل
القهري وان كان الامر الندبي راجعا الى بيان افضل الفردين او الحكم بالتعدد وان حمل الرقبة المؤمنة
مستحب مستقل فجاز التداخل مع الامر الوجوبي او جاز التداخل مع حصر وجوه او بطلها الا الخارجي
لان كلا منهما تكليف مستقل يجوز امتثاله استقلالا لا اولى في الكلام مع قطع النظر عن الشاهد
مما يدل على ارادة افضل فردي الواجب فيجوز التداخل بحصول الامتثال اذ لا يبقى الكلام ما يدل
على وجوب تغاير المطلوبين في الخارج ولا فرق فيما ذكرنا بين تقدم المطلق وعدمه وان كان
للوجوب فالظاهر وجوب تغاير المطلوبين وان علم كون احدهما للوجوب والاخر للندب وجهل ايهما الرقبة
المؤمنة لتردد الامر بين المطلق والمقيد فلا يخرج عن العهدة الا بالمقيد وهل يشرع بعد
الاتيان به ثانيا او بغيرها من المطلق الاقوى العدم لعدم العلم بثبوت طلب آخر مستقل لان المفروض
احتمال كون المقيد افضل الفردين وان كان بينهما عموم من وجه فالظاهر جواز التداخل هنا
فيجيء بمادة الاجتماع ويحصل له ثواب الواجب والمستحب في شيء واحد ولا يتوقف ذلك على
الحكم بجواز اجتماع الواجب والمستحب في شيء واحد شخصي لجهتين تقييديتين بل يمكن ان يقال
بان مادة الاجتماع يتصف بالوجوب دون الاستحباب وانما يترتب ثواب المستحب لاجل اختيار الخصوصية
والاختيار المذكور وان لم يكن فعلا خارجيا مغايرا في الوجود للفرد الواجب الا ان العقل يحكم
باستحقاق الثواب فان المولى اذا اوجب على عبده اضافة بعض الفقراء في الليلة الخاصة وكان
اكرام الهاشميين عنده مستحبا فاختار العبد اضافة الهاشمي على الفقير الغير الهاشمي كان

مستحقا للمدح زائد على مدح امتثال اصل الواجب وانما لم نحكم بالتداخل في العموم المطلق
مع كون الواجب هو المقيد والمستحب هو المطلق اذ لم يكن في اختيار المقيد اختيار زائد على اختيار
اصل المامور به ولكنا هنا استحقاق العكس في العموم من وجه فيهما التداخل المقام الخامس
في تداخل الاسباب والمراد بتداخلها ما تداخلها من حيث التاثير بان يكون التابع متعددا
مسبب واحد واما تداخل مسبباتها فالحكم بجواز تداخل المسببين في وجود واحد والتداخل
الاول قهري بمعنى انه لا يجوز تعدد المسببين وعلى الثاني اختياري ولنشرح لهما فنقول اما
المعنى الاول فاختلفوا فيه على اقوال ثالثها التفصيل بين الجنس الواحد في مسئلة تعدد نجو السهو
تعدد الاسباب وهو انه ان كان الاسباب من جنس واحد كالكلام المتعدد في الصلوة وكالاكل المتعدد في
رمضان فيحكم بالتداخل والا فلا واستدل للقول بعدم التداخل وهو المشهور بوجوه اقواها
ما قرره فخر الدين في الايضاح تبعا لوالده قدس سره وحاصله ان السبب الثاني المفروض
على النحو الذي وقع عليه الاول من اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ان لم يكن مؤثرا في وجود
لزم تخلف المعلول عن العلة التامة لان المفروض اجتماع الثاني لجميع ما اجتمعه السبب الاول
كون مجرد تعقبه للسبب الاول من موانع التاثير او يكون المسبب المفروض وجوده بالسبب الاول
لتاثير السبب الثاني مدفوعة باطلاق ادلة سببية السبب الثاني ولو فرض كون سببية
امكن اثباتها باطلاق كلام الكاشفة عنها كصحيح الامام عليه السلام مع انه لو فتح احتمال شرطية
شيء او مانعية شيء في الحكم ترتب المسبب على السبب لجرى الحكم بترتب المسبب على السبب الاول
من الاسباب مع انه اذا ثبت عدم التداخل في السبب الثاني بالادلة اللفظية ثبت في غيره بعدم القول

المقام الخامس في تداخل الاسباب

بالتفصيل فتامل وان كان مؤثرا فانما كان مؤثرا في السبب الثابت بالسبب الاول لزم تاثير اللاحق
في السابق وانما كان مؤثرا في سبب جديد ثبت المطلوب وبتقرير اخر تشامل السببين المتقارنين
او المتعاقبين في الوجود الخارجي انه لو حكم بسبب واحد منهما اما ان نستند الحكم التاثير كليهما مجتمعين او
الى احدهما والاول ينافي الادلة السببية لكلا السببين لان المفروض دلالة الدليل على كون السبب
مستقلا في التاثير عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ودعوى احتمال كون اجتماع السبب
السبب الاخر مانعا مدفوعة بما عرفت في التقريب الاول وان كان مستندا الى احدهما لزم الغاء الاخر وهو
مخالف الادلة السببية لفرض استوائهما في التاثير وما ذكرنا من التقريبين يعلم انه لا فرق في هذا
الحكم بين ظهور دليلي سببية السببين في كون كل منهما علة تامة مستقلة في التاثير كالجملة الشرطية
الدالة على دوران الحكم مدار الشرط وجودا وعدما بان يقول كلما تكلمت فاسجد سجدتي
وكلما زدت او نقصت فاسجد سجدتي او بين ما دل الدليل بلفظ السببية او غيره مما لا يدل على العلية
التامة ولا الاستقلال في التاثير انه بعد فرض وجود السببين على نحو سواء من حيث اجتماع
الشرائط وفقدان الموانع الا كون احدهما عقيب الاخر او مع احتمال كونه مانعا وقد عرفت ان
ما فيه شيء لو صح لقدح في السبب الاول على غيره من الاسباب الشرعية وظهر بما ذكرنا ان الحكم بعدم
التداخل لا يبتني على كون الاسباب الشرعية معرفات لا علل حقيقية لجريان التقريبين المذكورين مع
القول بكونها معرفات سواء فسر المعرف بما يكون علامة ومعرفا للحكم الشرعي او فسر بما يكون معرفا
للسبب الحقيقي وكاشفا عنه لان مقتضى عموم قوله كلما زدت او نقصت فاسجد سجدتي حدوث
وجوب السجدتين عقيب الزيادة والنقصان وامتثال التكليف بهما قبل النسخ فيكون السبب الثاني

بناء على المعرفية معرفا لحدوث حكم شرعي عنده او كاشفا عن حدوث سبب حقيقي عنده والحاصل
انه بعد ما دل الدليل على حدوث المسبب عند تحقق السبب الثاني فلا فرق في وجوب تغاير المسبب الاول
بين جعل السبب الثاني علة حقيقية او معرفا للحكم الحادث عنده او كاشفا عن حدوث سبب حقيقي جديد
لمسبب جديد ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يرد الدليل على وجه الدوران كالجملة الشرطية او مفيد الاخر
الحكم عقيب وجود السبب على وجه يفهم منه الترتيب الطبيعي بينهما كقوله كذا يجب كذا او يجب كذا عند
كذا فان جميع ذلك يدل على وجوب حدوث المسبب عقيب سواء جعلته مؤثرا او كاشفا وكذا لو ورد الدليل
بعبارة السببية فانه ظاهر ايضا في الترتيب ايضا والقول بان الاسباب معرفات ليس معناه ان لفظ السبب
مستعمل في المعرف فيكون قوله كذا سبب لكذا مرادفا لقوله كذا معرف لكذا حتى لا ينافي تعلقه في
الوجود الخارجي على المعرف بل المراد مرتبا ان ما جعله الشارع في ظاهر الادلة مستتبعا لترتب
شرعي عليه وحدوثه عنده فليس هو المؤثر الحقيقي في ذلك الحادث وانما هو كاشف عن المؤثر
ومعرف له فمعرفيته انما هي بالنسبة الى الحكم الحادث عنده لا حين ذلك الحكم حتى لا ينافي تقدمه عليه
فمعنى قول الشارع البول سبب لوجوب الوضوء ان البول مطلقا وان كان مسبوقا بالنوم معرف
وكاشف عن علة حقيقية لحدوث وجوب الوضوء عنده فلا بد ان يكون هذا التكليف مغايرا للتكليف
الحادث عقيب النوم فان قلت ان السبب في الشرع كما صرح في النهاية هو كل وصف ظاهر منضبط
دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي ونحوه الحكي عن الاحكام مع تبديل الشرع باصطلاح
المتشرعة قلت هذا لا يدل على ازيد مما ذكرنا من ان الاسباب معرفات في الحقيقة وانما هي ا
في نظر المكلف الغير المطلع على الاسباب الحقيقية فهذا التعريف انما يكون ما هو سبب في ظاهر الادلة

معرفا في الحقيقة لا ان لفظ السبب بمعنى المعرف ولذا عرفه جماعة من الخاصة والعامة كالشهيد
والعضدي بانه الوصف الظاهر المنضبط الذي جعل مناطا للحكم الشرعي مع انه لو سلم كون السبب
بمعنى المعرف في اصطلاح المتشرعة فيمنع وجوب حمل الفاظ الشرع عليه لعدم ثبوت ذلك
في تلك الازمنة بل الظاهر ان ذلك من اصطلاحات الفقهاء فيحمل الفاظ الشرع على ما هو ظاهر
فيه في العرف مع ان ورود الاسباب بلفظ السببية في الادلة الشرعية نادر جدا غير واقع فيما اعلم
مع انه لو سلم كون لفظ السبب بمعنى المعرف لكن معنى ان كذا معرف لكذا هو عدم معرفية الثاني
قبل حصول الاول فلا بد ان يكون شيئا جديدا غير ما علم سابقا والا لم يكن السبب معرفا له
نعم لو اريد انه معرف شانا لنوعه بمعنى ان نوع التكليف بالوضوء مثلا لو لم يكن معلوما سابقا
من نوم وغيره كان البول معرفا لكن الظاهر خلاف المعنى الحقيقي للمعرف لانه حقيقة في المعرف
العقلي دون الشاني الا ان يستظهر من الاستعمالات العرفية للفظ المعرف في الدليل والامارة
كون المراد التعريف الشاني والغرض من جميع ما ذكرنا مع طوله النظر فيه والايضاح وان مبنى المسئلة
على ان الاسباب الشرعية معرفات او مؤثرات حقيقية وحاصل النظر انه لا فرق في ظهور الادلة في
لزوم تعدد المسببات بتعدد الاسباب بين القول بكونها مؤثرات حقيقية او معرفات مع ان الظاهر
ان الامامية المختلفين في المعرفية مع ما نرى منهم من الخلاف في التداخل وربما يتوهم الفرق
بين الامرين في امكان ورود الدليل السمعي على عدم تاثير السبب اللاحق بناء على المعرفية
فيرتكب من اجله خلاف الظاهر في ادلة السببية واما بناء على المؤثرية وفيه ان اراد ورود الدليل
على الغاء السبب اللاحق فيرتكب ايضا مخالفة الظاهر في ادلة السببية ونقيد دليل ذلك ا

السبب الملغى بما اذا لم يسبقه سبب اخر وقد عرفت مما ذكرنا ظهوره ايضا ضعف منع ظهور السبب في السبب
الفعلي المؤثر بالفعل حيث قيل ان السببية الشرعية لا تنافي عدم فعلية التاثير لصدق السببية مع
مع شانية التاثير فعلا بل مراعاة التاثير غير معتبر في الاسباب الشرعية من اصلها ولذا لم يكن مانع
من اجتماعهما على سبب واحد انتهى وقد عرفت مما ذكرنا انه ليس في الادلة الشرعية عبارة تدل
على السببية ولا تدل باطلاقها على فعلية التاثير عند حصول السبب بغير الامر بناء على ان الاسباب
معرفات عدم كون الاثر الفعلي الحادث اثر النفس السبب بل اثر الشيء اخر يستكشف عنه بالسبب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين
اما بعد فاعلم ان المراد بتداخل الاسباب الشرعية التي هي المقتضية للاحكام او كاشفة عن
ثبوت المقتضي بالكسر ومعرفة للمقتضى بالفتح اما تداخلها في التاثير بمعنى ان يكون الكل
تاثير واحد لا ثبات وجوب واحد اما لكون تاثير كل منهما بالاستقلال موقوفا على عدم سبق
الاخر اذ مع سبقه تحقق التاثير فلا يبقى المحل قابلا للتاثير الاخر نظير تعدد ورود البول على المحل
ولو وجدا معا كان المجموع سببا فيكون السبب احدهما المشترك بين كل واحد والمجموع و
لكون كل منهما قابلا للتاثير الا انهما موجبان لتعلق جهة الوجوب بالفعل الواحد واما ان يكون
المراد تداخل مسبباتها بمعنى معلومية تاثير كل منهما بالاستقلال في وجوب مستقل الا انه
الواجبات في موجود واحد بحيث يترتب على فعله ثوابان والفرق بين هذا وبين تداخل الاسباب
في التاثير هو عدم مشروعية تعدد الفعل مع التداخل في التاثير ومشروعيته و

في بيان المراد من تداخل الاسباب والوعد الشرعي

في المسبب وكذا في تعدد العقاب على الترك ثم ان الظاهر من تعدد الاسباب تعدد التاثير وتعدد التكليف لان ذلك مقتضى سببية كل سبب بالاستقلال فان الماخوذ في معنى السبب هو التاثير بالاستقلال سواء كان عقليا او شرعيا فان الفرق بين العقلي والشرعي في مصداق السببية لا في مفهومها نعم كثيرا ما يطلق السبب على غير الحقيقي ومجرد احتمال غير المعنى الحقيقي وكشف الكل عن مؤثر واحد لا عبرة به في العرف كما في النجاسات الملاقية لعين واحد مع اتحاد حكمها او كالاحداث المتعاقبة بناء على عدم تاثير المتاخر لا يجدي لان الظاهر من دليل السببية كون كل بنفسه سببا لا كشف الكل عن سبب واحد فالاسباب الشرعية في مورد تحقق سببيتها بمنزلة الاسباب العقلية لانه المعنى الذي افاده الجملة الشرطية فيما اذا كان دليل السببية جملة شرطية وهو المعنى الحقيقي للسبب فيما اذا ورد الدليل بلفظ السببية او ما يفيدها من لا معدات الموضوعة لها مضافا الى ان استقراء اكثر الاسباب الشرعية يقتضي ذلك نعم لو تعددت الاسباب في فعل شخصي واحد كما اذا وجب قتل زيد لسببين فلا مناص هنا عن رجاع هما الى الجهة الوجوب لان شرط تاثير كل منهما عقلا هو قابلية المحل للتاثير فيجعل الفعل شخصا دليل على عدم تاثير السبب المتاخر ولا ينافي ذلك بناء الحلب على كون الاسباب الشرعية بمنزلة العقلية في التاثير الفعلي لان ذلك حيث يبقى المورد داخلا تحت عموم دليل السببية وانما خصصنا الدليل العام القابل للتخصيص لصورة امكان التاثير الفعلي فخرج المورد المذكور عن العموم بخلاف ما لو تعددت في واحد نوعي كما اذا وجب الغسل لسببين فان تعدد التاثير هنا ممكن فليحمل فيه بمقتضى الظاهر والحاصل انه اذا تعددت الاسباب لفعل واحد شخصي لا يقبل التعدد مثل قول الشارع من زنى وجب قتله ومن ارتد وجب قتله يفهم منه

يفهم منه بقرينة عدم قابلية الفعل للتعدد ان السبب هنا من قبيل المعرف لا المؤثر الحقيقي واذا تعدد لواحد نوعي مثل من شرب الخمر فليحد ثمانين ومن قذف فليحد ثمانين فمقتضى ظاهر اللفظ السالم عن احتمال القرينة هو تاثير كل منهما في حد على حده فان قلت فهل الجملة الشرطية مجاز في الصورة الاولى مع حكم الوجدان باتحاد المعنى المساق منها مع المساق من الجملة الشرطية في الثانية قلت مفاد الكل الاستقلال في التاثير لكن مع الامكان عقلا وبعبارة اخرى مع قابلية المحل وبعبارة ثالثة الشرع وجود شرط التاثير وهو قابلية المحل فان افاد السبب التاثير المستقل الا انه موقوف على شرط وتخلف التاثير لفقد الشرط فقوله من زنى يجب قتله يدل على ان الزنا سبب مؤثر في وجوب القتل اذا امكن عقلا ففي صورة تاخر الزنا عن سبب اخر لا يمكن ان يجب بسببه القتل اذ لا وجوب بعد الوجوب ففي الصورة الاولى قد وجد المانع من تاثير كل واحد مستقلا وهو عدم قابلية المحل المستقل فلا فرق بين قولنا من زنى وجب قتله وقوله من شرب الخمر وجب جلده في افادة التاثير مع اجتماع شرائط التاثير فاذا وقع الشرب عقيب القذف او اتفقا معا مثلا فلا مانع من تاثير كل واحد والمحل قابل واما اذا وقع الزنا عقيب الارتداد فالمانع من تاثيره استقلالا هو عدم قابلية المحل للتاثير اخر غير التاثير الاول فان قلت اذا كان تاثير السبب مقيدا بصورة امكان تاثيره ففي كل صورة تعدد السبب على الفعل الشخصي لا بد ان لا يكون للسبب المتاخر تاثير اصلا لخروج هذه الصورة عن عموم التاثير مع انه في السبب المتاخر يوجب تاكد وجوب القتل بل يصير جهة اخرى له ولذا يقال ان القتل واجب بجهتين ولسببين قلت عدم امكان التاثير اذا كان من جهة وجوب الاثر وحصوله في المحل بمؤثر سابق هو معنى تاكد التاثير اذ لا معنى لوجوب الشيء من جهتين

الا انه لجهتين كل منهما مؤثر لولا الاخر والحاصل ان المانع من تاثير المقتضي اذا كان وجوب ما يقتضي المقتضي بالفتح فهو موجب لالغاء المقتضي واذا كان من جهة كفاية من تاثير في المقتضى مؤكد لما اذا كان مما يقبل التاكيد كالوجوب لا كالحدث والخبث والطهارة منهما وما الحق فيه من هذا القبيل فان قلت ما ذكرته في السبب المتاخر من التزام خروجه عن عموم السببية لعدم امكان تاثيره الفعلي غير جار فيما اذا اجتمع السببان معا ووجدا دفعة فان الحكم بخروج احدهما عن عموم الدليل الدال على التاثير الفعلي تحكم وخروجهما معا يلزم منه عدم وجود المسبب فخروجهما على وجه الاشتراك لم يكن مفاد الدليل وعلى وجه الاستقلال محال لاتحاد الاثر فلا يتعدد التاثير قلت صورة الاجتماع خارجة عن الاستقلال في التاثير كما ان صورة التعاقب خارجة عن اصل التاثير فيكون مؤكدا مع قابلية المحل ولغوا لا معها فالحاصل ان الكلام يدل على التاثير الفعلي كل مستقلا فيما اذا امتنع احدهما عقلا لكن لا انصاف ان جميع ما ذكرنا مشكل نظرا الى ان مدلول الجملة الشرطية المفيدة للسببية نحو ان قدم زيد من السفر فاضفه وجوب الاضافة عند القدوم على وجه التسبب والتفرع لا محض المقارنة الاتفاقية فالمحصول الواحد على هذه الجملة عقليا كان او غيره لا بد ان يرد على اصل الوجوب المترتب على الوجود فيكون معنى قولنا ان قدم زيد فاضفه الا انا كذا هو نفي وجوب الاضافة عند القدوم اذا كان كذا لا ثبوت الاضافة مع نفي كونه مسببا عن القدوم ونفي استقلال القدوم في التاثير فيه والمفروض ان المقصود في محل الكلام نفي وجود المسبب عقيب السبب او معه وهو وجوب المسبب عند السبب المتاخر او المقارن لكن لا مسببا عنه وناشيا عنه بالخصوص بل اما من غيره او منه ومن غيره وعلى

وعلى هذا فالايراد السابق وتقريره على وجه اوضح هو انه اذا كان ظاهر الجملة الشرطية تقييد السببية الاولى وسببية الثاني هو الاستقلال في التاثير الفعلي فقول اذا زنى زيد فاقتله حقيقة او مجازا بالنسبة الى صورة وقوع الزنا عقيب موجب اخر للقتل واي فرق بين هذا الاستعمال وبين قولنا اذا شرب زيد فاجلده واذا قذف فاجلده فاذا كانت الجملة الشرطية في كلا الاستعمالين مستعملة في الوجود عند الوجود من غير تعرض لكونه ناشيا عن الشرط او عن شيء اخر مكون الشرط معه له حتى لا ينافي كون شرط اخر ايضا معه له فلا يجب تعدد السبب فهذا هو مقصود القائل بالتداخل لانه لا يدعي كون الشرط والجزاء من المقارنات الاتفاقية لكنه يدعي ان الشرط لا يجب ان يكون بخصوصه مستقلا في التاثير فليس فيما اذا احكم بوجود المسبب بعد السبب منافاة لظاهر السببية فهذا المعنى غير ممكن في مثال القتل اذا وقع الزنا عقيب موجب اخر للقتل وان كانت الجملة في الاستعمال الثاني مستعملة في الاستقلال وهو معناها الحقيقي في المثال الاول مستعملة في غير معناها الحقيقي بل في الوجود عند الوجود لا على وجه السببية المستقلة فقول هذا المجاز ان كان غير التخصيص فرده وحمل المعنى المساق منه في الاستعمال الثاني وان كان على التخصيص كما فرض في كلام المستدل وهو غير مستقيم لان التاثير على وجه الاستقلال من لوازم المعنى المطابقي للجملة الشرطية ولا معنى للتخصيص في اللوازم بل لا بد من نفي الملزوم فقولنا اذا زنى زيد فاقتله اذا اريد تخصيصه فمعنى التخصيص انه لا يجب قتله عند الزنا في بعض الموارد لان في بعض الموارد يجب القتل عند الزنا لكن لا لاجل الزنا نعم هذا المعنى يتصور فيما اذا اريد تخصيص ما يدل على السببية بالمطابقة بان يقال الزنا سبب مستقل للقتل الا في موضع كذا فالاولى دفع الايراد

وحديث التخصيص مثل الجمل الشرطية مرادلة سببية الاسباب بل يقال انها حقيقة في التاثير
الفعلي المستقل كما ينادى بذلك ان ادوات الشرط لسببية الاول وعدم سببية الثاني الا انها تستعمل
مع القرينة في مجرد الوجود عند الوجود من غير دلالة على تاثير السبب بالخصوص كما في قولنا اذا زنى
فاقتله فهو يدل اصل الحكم بوجوب القتل عند الزنا على وجه العموم على وجه سببية واقعي جامع
للزنا وانا قلت واذا ارتد فاقتله فهو كذلك ومع ذلا يعلم كون السبب الواقعي الجامع للزنا شيئا
اخر غير الشئ الجامع للارتداد مثلا فيجوز ان يكونا شيئا واحدا ويجوز ان يكونا شيئين قابلين
للاجتماع في الوجود غير جامعين حقيقيين تقيديين يقيد بهما زيد فيجب قتله لجهتين نعم
اثبات صحة التخصيص ووجه اخر وهو ان نقول الجملة الشرطية يدل على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط
على وجه التسبب والتفرع فمعنى التخصيص في ذلك المعنى هو ان لا يتحقق في بعض الافراد خصوص
هذا الوجوب المسبب عن هذا الشرط لا ان يتحقق اصل الوجوب فمعنى قولنا اذا زنى فاقتله الا
اذا كان كذا هو ان في صورة كذا ينتفي هذا الوجوب المسبب عن الزنا فلا ينافي وجوب القتل بسبب
اخر فحينئذ ماذكرنا في الجواب الاول عن اصل السؤال عن كيفية استعمال الجملة الشرطية في الاسباب
التي لا يتعدد المسبب بتعددها من ان ذلك لاجل افادة الاستقلال في التاثير الفعلي متعذر بل محال
الامكان فمعنى قولنا اذا زنى زيد فاقتله هو ان الوجوب مستقلا في صورة الزنا اذا امكن عقلا
فاذا لم يمكن عقلا كما في صورة تعقب الزنا بالموجب الاخر للقتل فينتفي هذا الوجوب الخاص المتفرع على
الزنا وان لم ينتف اصل الوجوب حيث ثبت بالسبب الاخر لكنا نخبر بان هذا الوجه يوجب
سد باب استفادة المفهوم الاصطلاحي من الجملة الشرطية لان غاية ما يدل عليه الكلام هو انتفاء

هو انتفاء هذا الوجوب الخاص والمفهوم المصطلح اصطلاحا نفي اصل الوجوب الا ان يلتزم بذلك
فيما ورد في مقام بيان الاسباب ثم انه قد يكون الصورة الثانية في حكم الاولى اذا علم من الخارج
طبيعة المسبب من حيث وحدته النوعية بان يكون كل منهما سببا لاصل الطبيعة الواحدة فيستلزم
الواحد الشخصي في استلزام اجتماع التاثيرين المستقلين فيمكن ذلك المحتاج الى قرينة وهي ان
ظاهر اللفظ سببية كل من السببين لاصل الطبيعة الواحدة حتى يوجد القرينة على سببية كل منهما لفرد
من الطبيعة مدفوعة بان اللفظ في كلتا الصورتين مستعمل في الطبيعة الا ان ملاحظة اجتماع السببين
في طبيعة واحدة بعد فرض اقتضاء السبب للتاثير المستقل الا للمانع هو وجود تعدد الطبيعة حيث
الوجود لعدم المانع العقلي من اعمال كل سبب عمله كما وجد المانع في الواحد الشخصي ومما ذكرنا ان
ان عدم استقلال كل من السببين بالتاثير في بعض الموارد ليس لاستعمال الدال على السببية
في غير معناه ولا لاجل تفاوت في كيفية السببية بل لاجل عدم قابلية المحل الوحدة الشخصية او
النوعية الملحوظة فيظهر ان تداخل الاسباب في مثل قوله اذا اصابك بول فاغسله مرتين واذا
اذا اصابك دم فاغسله مرتين مثلا ليس لمجال الفرض ظاهر في الكلام للمقيد السببية لان الدليل
لما دل على ان ايجاب كل منهما الغسل مرتين انما هو لاجل تاثيره النجاسة الموقوف رفعها على
الغسل ولا ريب ان النجاسة من حيث لا يقبل التعدد فالملحوظ السببين لا يجد محلا قابلا للتاثير
بل لا تاكيد هنا لما عرفت من ان شرط تحقق التاكيد قابلية المحل له لاختلاف التبرو واما في
الوضوء فيمكن القول بذلك فيها ويمكن القول ايضا بان كلا منها وان اثر مستقلا الا انه لما
دل الدليل على ان الوضوء الواحد يكفي لرفع اصل الحدث وان تعدد افراده وعلمنا من الخارج وجوب

الوضوء عقيب الحدث لاجل رفعه فكان جعل البول سببا للوجوب رفع الحدث الحاصل منه ولما فرض
كفاية وضوء واحد لرفع جميع الاحداث كان وجوب رفع الحدث المسبب عن تلك الاسباب بمنزلة وجوب
قتل زيد المسبب عن اسباب في عدم قابلية التعدد هذا خلاصة الكلام في ظهور الاسباب في تاثير المستقل
وعدم تداخل الاسباب في التاثير واما عدم تداخل مسبباتها في الوجود فهو الظاهر ايضا بل
ماذكرنا يفيد هذا فانه لو كفى الوجود الواحد في الامتثال لتاثير كل السببين لم يكن وجه لاقتضائهما
التاثير المستقل بل كان كل من السببين واردا على الطبيعة الواحدة من حيث وحدتها النوعية فرجع ذلك
الى منع اطلاق التاثير الفعلي المستقل وبتقرير اخر لو اقتضى الاسباب تعدد المسبب لم يكن حقيق لتداخلها
اذ المفروض كون الكل افرادا للطبيعة واحدة ويستحيل التداخل في افراد طبيعة واحدة من حيث
تلك الطبيعة واما اذا كان كل من الامرين معنى الغاية كما في قوله صل للتحية وصل للحاجة فان كانت
الغاية من قيود المطلوب فلا يعقل التداخل الا ان القيد يوجب تباين المطلوبين وان كان من قيود
الطلب كما في الواجب الغيري فالظاهر التداخل بل لا يبعد الحكم بوحدة التكليف هنا اجتماع
الغايتين بحيث لا يشرع التعدد فيحكم بوجوب الفعل للغايتين فان قلت مقتضى الغاية كونها
مقصودا استقلالا في انشاء الحكم كالسبب فتعددها لا يكون الا بتعدد المعنى لاكما مر من المجمعة
في نظر الفاعل التي تفعل الفعل لاجل المجموع لا يطلق على كل منها الغاية الا باعتبار حال انفراده
من كونها مستقلة في الغاية والحاصل انه لا فرق بين الغاية والسبب في ذلك فلم لا يكون الغاية
الشرعية مثل العقلية في كونها مستقلة في العلية لان الظاهر من العلة الغائية قلت المتبادر من
الغاية انما يكن منها للمطلوب ومكنا الرهن بحصول الطبيعة لحصول ذي الغاية فلا حظ

فلاحظ وتامل ولو شك في كون الغاية قيدا للموضوع او الحكم بني على عدم التداخل لعدم
العلم بتحقق المطلوبين في ضمن الموجود الواحد الا ان يرجع الى الشك في تعدد المطلوب ووحدته
مع تعدد الغاية فالاصل الاتحاد الا ان يرد عليه عموم ما دل على وجوب امتثال الامر بالمعارضة
برجوع الحكم الى ترجيح فتامل اللهم الا ان نتمسك باصالة اطلاق المطلوب وعدم اخذ الغاية
فيه ويمكن ان يعارض باصالة اطلاق الطلب لكن التحقيق ان هذا غير مستقيم لان اطلاق
الطلب وتقييده لا يؤثران اختلافا في الحكم المستفاد من الكلام غاية الامر ان تقييد الطلب
بالغاية قد يفيد كون الواجب غيريا اذا كانت الغاية من الواجبات كما في قوله توضأ للصلوة
وهذا المعنى ايضا يستفاد مع ارجاع القيد الى المطلوب في مثل هذا المقام وقد تقرر في الاصول
اذا كان معارضا باصل اخر لا يبتني عليه اثر في المقام فهو في حكم العدم نظير اصالة الطهارة في ثوب
المكلف اذا كانت النجاسة مرددة بينه وبين جدار الغير او ثوبه وهنا من هذا القبيل
فان اصالة اطلاق المطلوب وعدم اعتبار الغاية فيه لا يعارضها اصالة اطلاق الطلب عن
بيان التعرض لغاية اذ لا يترتب على اطلاقه وتقييده اثر في المقام فان اطلاقه لا يثبت تقييد
المطلوب كما لا يثبت باصالة اطلاق المطلوب تقييد الطلب ضرورة ان الطلب مغني بغاية
في الواقع قطعا فاصالة الاطلاق مع القطع بتقييده اما بالقيد المذكور في الكلام او بغيره كما
تروى لكن لا انصاف ان التمسك بالاطلاق مع تعقبه بهذا القيد المتردد بين الرجوع الى
اصل الطلب غير صحيح فالمرجع الى الاصول العملية لا اللفظية ثم ان جميع ما ذكرنا انما هو فيما اذا
تعلق الامران بمفهوم واحد واما ان تعلقا بمفهومين فان كان بينهما تحكم حكم المفهوم المتحقق

الا انه اولى بعدم التداخل صورة التجرد عن السبب وصورة كونهما سببين وان كانا بينهما
التباين فقد عرفت خروج ذلك عن محل الكلام لعدم تعقل التداخل فيه الا ان يتحد عنوانهما
كاعطاء الزكوة والخمس والغسل والغسل وسياق الكلام فيه وان كان بينهما عموم من وجه
فالظاهر صحة التداخل سواء كانا مجردين ام كانا سببين فان تعلق التكليف انما يقتضي
تعلق المكلف به وهو هنا حاصل لان المفروض التعدد ذهنا ودعوى لزوم التعدد خارجا
ممنوع وسند المنع ملاحظة العرف وعدم اباء العقل واطلاق اللفظ فانه اذا قال المولى
زر زيدا واكرم اباه وكان بعض افراد زيارته موجبا لاكرام ابيه فزاره على وجه ممتثلا
للامرين اذا قصد اطاعتهما او استحق ثوابين كما انه لو تركه استحق عقابين ومن هنا ترى
انه قد يجتمع الواجبات المتعددة والمستحبات المتعددة في عنوان واحد بل يجتمع الواجب والمستحب
وهذا كله في المجردين واضح واما في السببين فلان تاثير كل سبب منفردا وبالاستقلال
انما هو بايجاب العنوان الخاص وكذا السبب الاخر مؤثر في ايجاب عنوان اخر يصادق
مع الاول فاذا اجتمعا لم يلزم من ذلك سقوطهما عن التاثير الفعلي الثابت لهما حال
الانفراد فيكون المورد بعد تحقق الشرطين كانه ورد فيه تكليفان مجردان الا ان المشروط مطلق
عند حصول شرطه وقد سمعت جواز التداخل في المجردين بلا اشكال فالموجود
الواحد الخارجي يصير مطلوبا من جهتين تقييديتين بحيث يكون في فعله ثوابان
يحصل بها اطاعتان لا من جهتين تعليليتين حتى يكون منافيا للقاعدة في اقتضاء تعدد
السبب تعدد المسبب لا وجود المسبب بجهتين كما كان يلزم ذلك في صورة وحدة المفهوم

وحدة المفهوم في كلا الامرين المسببين فان مرجع تعدد الجهة هناك الى تعدد السبب وهنا
الى تعدد المسبب من حيث العنوان واما في الامرين المغايرين كل منهما بغاية فمع رجوع الغاية الى الطلب
فلا اشكال في الاكتفاء بالواحد بل هنا اولى من السابق واما مع كونهما قيدا للمطلوب فالحكم
ايضا جواز التداخل كما اذا اغتسل للجنابة وارتمس في الماء للكذا على ان يكون الغايتان
قيدين للمطلوبين ومما ذكرنا يظهر الكلام فيما اذا كان بين المفهومين عموما وخصوصا مطلقا
فانه يجوز الاتيان بالخاص امتثالا للتكليفين كما اذا وجب اكرام مؤمن ووجب ايضا
اضافته مع فرض تعدد التكليف ثم ان المعيار في العموم والخصوص في المسبب والمغاير عموم
والخصوص بل نفس الفعلين كما في المثالين لا بين متعلقيهما كما في مثل ان قدم زيد فاضف
عالما وان قدم عمرو فاضف هاشميا او عالما هاشميا فان الظاهر وجوب التعدد
هنا لاتحاد عنوان المامور به في كلا الامرين ثم حيث قلنا بالتداخل في المسببات المتحدة
في العنوان فهل يعتبر في العنوان تعيين جميع الاسباب ام يكفي صورة تبلغ الفعل بنية التقرب ان كان
التعبدي ولا تشترط ان كان من التوصليات ام يكفي الاتيان ولو بقصد بعض الاسباب وجوه انسبها
بقاعدة تداخل الاسباب هو الاخير لان المفروض هو عدم اقتضاء السبب اللاحق تاثيرا
مستقلا واما لو قلنا بالتداخل من جهة تداخل المسببات بمعنى تسليم اقتضاء كل سبب مسببا
فيحصل من تعدد الاسباب تعدد المسببات الا ان المسببات المتعددة لا باس بايجادها بوجود
واحد فمقتضى القاعدة هو الوسط لعدم الدليل على العبادة الا ولا وعدم كفاية الثالث
لعدم تحصيل مقتضيات جميع الاسباب الا انه اذا فرض اتحاد الكل في المفهوم والمصداق

فلا مانع الا ان قصد لكن التحقيق كما عرفت سابقا انه لا وجه للقول بتداخل المسببات بعد تسليم
عدم تداخل الاسباب وفرض استقلالها في التاثير لان تداخل المتحدين في العنوان عبارة
اخرى لتداخل فردين من طبيعة واحدة غير معقول وتوجيه ذلك بارادة وجود فرد واحد بجهتين
خروج عن محل الكلام لان الجهتين ان كانتا تقييديتين لزم المحال المذكور لان المفروض
كون الجهة في الكل هو كونه فردا لتلك الطبيعة الواحدة ويستحيل تعدد مثل الجهة في الفرد
الواحد وان كان كل واحد منهما ناظرا الى عنوان مستقل مغاير للاخر مباين معه تباينا
جزئيا رجع الامر الى العموم من وجه بين المسببات فيخرج عن الاتحاد هذا في المسببين المتحدين
في العنوان واما في العام والخاص مطلقا او من وجه فهل يعتبر قصد كل من العنوانين
اما لا التحقيق انه ان قلنا ان قصد عنوان المامور به شرط في الامتثال حتى في غير
صورة التداخل فلا اشكال هنا في الاعتبار بطريق اولى وان قلنا بعدم اعتباره
في غير صورة التداخل فلا اشكال في الاعتبار هنا بطريق اولى وان قلنا بعدم اعتباره
في غير صورة التداخل فالعمدة المعتبر في مقام التداخل ما تقدم في فرض تداخل الاسباب
من غير تداخل الاسباب من كفاية قصد مطلق التقرب في العبادات وكفاية صورة اتيان
الفعل ان كان من التوصليات هذا في المسببات واما في المغايرين بحيث نقول فيهما بالتداخل في
اتيان الفعل ولو لغاية واحدة لانا قد اخترنا فيها تداخل نفس الغايات فيكون نظير القول
بتداخل الاسباب فيها ومر من كفاية الاتيان هناك ولو بقصد بعض الاسباب هذا
فيما اذا اتحد الاسباب في اقتضاء الوجوب او الاستحباب واما اذا اختلفا في الاقتضاء فلنا

وقلنا بتداخلهما في الفعل واجب الحال ان المتاخر ان كان مقتضيا للاستحباب فالمفروض انه لا
يؤثر في طلب جديد وان كان مقتضيا فيؤثر في الالزام والمنع من الترك لعدم سوغ غيره في ذلك
الاقتضاء ولو قلنا بتداخل المسببات على المعنى الذي افسدناه في السببين المتحدين بالعنوان
فان قلنا بعدم اعتبار قصد الوجه فلا اشكال في كفاية القربة وان قلنا بوجوب قصد
الواجب والمستحب ففي صحة قصدهما تعليلا او توصيفا لكون الفعل الواحد امتثالا لهما
او وجوب قصد الوجوب تعليلا او توصيفا لان الفعل الواحد الخارجي لا يمكن ان يتصف بحكمين
فلا بد ان يتصف بما هو الغالب منهما على الاخر وهو هنا الوجوب او وجوب جعل الوجه التعليلي
كلا منهما والوجه التوصيفي هو الوجوب بان ينوي اني افعل هذا الفرد الخاص المتصف بصفة الوجوب
حيث انه لا يجوز تركه لا الى بدل امتثالا للامر الواجب وللامر المستحب او العكس بان ينوي الفعل
المتصف بالوجوب والاستحباب من جهة كونه مصداقا لهما لاجل كونه امتثالا للواجب وجوه
اقويها الاول لكن عرفت فساد التداخل في متحد العنوان للسببين نعم يتجه هذا فيما اذا كان بين عنوانين
عموما من وجه او مطلقا فاذا وجد سبب وجوب ضيافة زيد وسبب استحباب الاحسان الى الهاشمي
فضيف زيدا الهاشمي المتصف بالوجوب من حيث الضيافة وبالاستحباب من حيث الاحسان لاجل
امتثال الامرين ولو كان بينهما تباينا كليا بحيث لا يجتمعان في موجود واحد مع قطع النظر عن التعبد
الشرعي الا انهما متحدان صورة فعلى فرض التداخل فيهما كما في غسل الجمعة والعيد بناء على
كون ذلك من متحد العنوان مع تعدد الغاية ٢٢٢٢٢٢٢٢٢٢٢٢٢٢

في المفهوم والمنطوق

بسم الله الرحمن الرحيم

اختلف كلمات بعض الاصوليين فيما اصطلح عليه المنطوق والمفهوم فالظاهر من كلام بعضهم و
لعله الاكثر ان مدلولات الكلام منحصرة في قسمي المنطوق والمفهوم وصرح العلامة في النهاية
بعدم الانحصار حيث قسم مدلول الكلام الى منطوق وغير المنطوق وجعل الثاني اربعة اقسام
المفهوم والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه
بدلالة الاشارة ثم اختلف الاولون فبين من فسر المفهوم بما يلزم من اللفظ وحصر المنطوق في
المطابقي والتضمني وبين من ادخل بعض الالتزاميات في المنطوق وهو الحاجبي والاكثر ...
ولعله المشهور وحيث ان الاصطلاحات وجب تقييد ما هو المشهور بين اهل الاصطلاح وهو الذي
جرى الحاجبي عليه ومن تبعه وقد عرفوا المنطوق بما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بما
دل عليه اللفظ لا في محل النطق وقد اورد عليه بما لا فائدة في ذكره والجواب عنه فالاولى ان نقول
يمكن ان يعرف المنطوق والمفهوم بما لا يرد عليه شيء مما اورد على تعريف الحاجبي بان يقال
المفهوم ما افيد لغير المذكور والمراد بالموصول مطلق الحكم اللغوي المدلول عليه بكلام سواء
كان حكما خبريا او انشائيا شرعيا او غيره ايجابيا او سلبيا فيخرج عنه ما هو من قبيل الحكم
للموضوع دون الحكم مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله تعالى ومنهم من ان تامنه
بدينار لا يؤده اليك والمراد بكونه مفادا كون المتكلم مفيدا له باللفظ فيخرج المدلول
الذي لم يقصد المتكلم افادته وتفهيمه باللفظ وهو السر في العدول عن الدلالة الى الافادة
وقولنا لغير المذكور بيان لمتعلق ذلك الحكم واللام للاختصاص والربط الحاصل بما دخل فيه لا
نظير اللام المقدرة في الاضافة اللامية فيشمل المتعلقات للحكم ومتعلقات المتعلقات والمراد ...

والمراد بغير المذكور غير المتعلق المذكور في ذلك الكلام بان يكون غير المتعلق المذكور في ذلك
الكلام متعلقا لذلك الحكم على نحو كون المذكور متعلقا وليس المراد بغير المذكور امرا غير مذكور
وامرا مغايرا للمذكور بل المراد مفهوم غير المذكور على ان يكون لفظ الغير المضاف الى ذلك المتعلق
المذكور في الكلام عنوانا للحكم متعلقا له على حد كون نفس المذكور في الكلام متعلقا للحكم فمفهوم
قولك اكرم زيدا نفي وجوب اكرام غير زيد يعني هذا المفهوم ومفهوم قولك اكرم رجلا عالما
نفي وجوب اكرام الرجل الغير العالم ومفهوم ان جاء زيد وجب اكرامه نفي وجوب الاكرام متعلقا
لغير حال المجيء كما كان وجوب الاكرام متعلقا بحال المجيء تعلق المسبب بحال وجود السبب وهكذا
فتوضيح الحد المذكور ان المفهوم هو المدلول المقصود من الكلام المتعلق لغير المتعلق المذكور في ذلك
الكلام المفيد لهذا الحكم على نحو تعلق ذلك المذكور وقد ظهر من هذا الحد امور منها
دلالة قول القائل بع عبدك من زيد على عدم جواز بيعه من غير زيد ان لوحظ من حيث افادة المتكلم
لذلك بذكر زيد وتفهيمه من تعلق الحكم بزيد فهو مفهوم يصدق التعريف المذكور عليه وان
لوحظ من حيث دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده او على عدم الاذن لم يكن مفهوما لان الكلام
غير مسوق للافادة وان استلزم مدلول اللفظ عقلا على القول بالاقتضاء في مسئلة الضد
وكذا قول الآمر اعتق رقبة مؤمنة ان لوحظ دلالتها على نفي اجزاء غير المؤمنة من حيث افادة
المتكلم لذلك بالتوصيف كان مفهوما وان لوحظ من حيث حكم العقل بعدم اجزاء غير المامور به عن
المامور به لم يكن مفهوما وهكذا ومنها ان مفهوم الموافقة نحو قوله تعالى ولا تقل لهما اف داخل
في الحد لانه انما نهي عن قول اف باعتبار انه ايذاء اذ لو لم يلاحظ ذلك لم يكن

تنبيها بالادنى على الاعلى فالكلام في قوة ان يقول يحرم قول اف من بين افراد الاذى وكل الاذى فيدل بالاولوية على تحريم غير قول اف من المؤذيات لاطلاقها ثم لو لحظ المتكلم قول اف من حيث
هو لم تكن تنبيها بالادنى على الاعلى وكان مفهومه اللقبي عدم تحريم غير قول اف مطلقا ومنها
ان قولك لغير زيد جائني وانما كان زيد لم يجئ لان زيدا المذكور في الكلام لم يقع
متعلقا للمجيء على نحو الفاعلية بل انما وقع متعلقا للفاعل المجيء فلا اثر للتغيير بين زيد
وغيره فان المصحح لاضافته اليه فمفهومه هو الحكم المتعلق بغير الفاعل بعنوان انه غير الفاعل
ومصداقه منحصر في زيد فزيد في الحقيقة مسكوت عنه من حيث الفاعلية لعدم المجيء
وانما هو مذكور من حيث ان فاعل المجيء نسب الى غيره والمتعلق في الحكم المفهومي لا بد ان
يكون مسكوتا عنه من حيث كونه متعلقا لذلك الحكم وان كان مذكورا على نحو آخر من التعلق وفيه
هذا التقييد في تعريف المفهوم وان كان صعبا لكنه لا اشكال فيه بعد التنبيه عليه ومنها
ان قول القائل اكرم زيدا لا غيره وان افاد نفي وجوب اكرام غير زيد الا ان زيدا
غير مذكور في الكلام المفيد لهذا الحكم بل في الفقرة السابقة عليه فهو لو اريد من نفي اكرام
زيد افادة وجوب اكرام غير زيد كان مفهوما والحاصل ان المعتبر في المفهوم كون غير المذكور
في الكلام متعلقا للحكم المفاد بذلك الكلام والمفاد بقولنا لا غيره في المثال حكم متعلق
المذكور في جملة اخرى اعني اكرم زيدا فيبقى على الحد بعض الاشكالات منها ان المراد بغير المذكور
ان كان مطلق المقابل للغير الشامل للضد والنقيض دخل في الحد افادة الامر بالشيء حرمة ضده بالكلام
وهو الترك وان اريد خصوص الامر الوجودي خرج مفهوم الشرط لان الحكم المفهومي انما

المفهومي انما يتعلق بحال العدم الشرط من حيث انه عدم لا بحال وجود نقيض الشرط ويمكن
دفعه بالتزام الاول وان دلالة الامر بالشيء على المنع عن الترك ليست مقصودة بالافادة فانه
قد لا يخطر الترك ببال الآمر فضلا عن المنع عنه حتى يقصده باللفظ والحاصل ان المنع ليس
انشاء مستقلا للآمر متعلقا بمفهوم عدم الضرب بحيث يقصد المتكلم له من شيء يحل
البلاغة انشاء الطلب المتعلق بنفس المامور به مضافا الى ان في تعلق المنع بنفس العدم منافاة
ويمكن دعوى تعلقه بالكف عنه او فعل وجودي مضاد للمامور به فلا يكون عنوان متعلق المنع
الغير المضاف الى عنوان المذكور اعني الضرب في اضرب مثلا فاما ما ينهاه ان الحد لا يشمل مفهوم الحصر
على الصفة بانما مثل قولك انما زيد عالم لان المفاد هو نفي تعلق غير الحكم المذكور وهذا
يرد على كل تعريف اخذ فيه عدم ذكر متعلق الحكم في المفهوم كتعريف الحاجبي وغيره ويمكن
دفعه بان يلاحظ نفس الوصف هنا وهو العلم متعلقا للحكم وهو الاتصاف فيكون في الكلام
المذكور في قوة قولك زيد متصف بالعلم الدال بمفهوم اللقب لو اعتبرناه على انه لا يتصف
بغير العلم فمفهوم قولك انما زيد عالم ان زيدا لا يتصف بغير العلم من عدم اتصافه بحكم في
المتعلق وهو الغير المضاف الى العلم وانما اعتبر ذلك هنا مع ان المسند الى زيد نفس الصفة
اعني العلم لا الاتصاف به لان الاتصاف انما يفهم من الاسناد فلا يكون محلا له لان معنى حصر الموصوف
على الصفة قصره من حيث الاتصاف لا مطلقا فقولك انما زيد عالم في قوة زيد لا يتصف بشيء
الا العلم لا انه ليس شيئا الا مفهوم العالم لضرورة كون الذات شيئا غير مفهوم العالم
بل لو قلت ليس زيد الا عالما وجب تقديره انه ليس متصفا الا بالعلم لا انه ليس شيئا الا

العالم فالاتصاف ماخوذ في المستثنى منه والمستثنى نفس الصفة وعلى الاخير تعليقه
بشيء وهو الامر الصوري المسمى بالمحمول ومما يؤيد ما ذكرنا اتفاقهم على ان قولنا ما زيد
عالم في قوة قولنا ما زيد الا عالم وقد عرفوا الاستثناء بانه اخراج شيء بالا او احد
اخواتها عن حكم شامل له ملفوظا او مقدرا فقد جعلوا الاخراج دائما عن الحكم الثابت
للمستثنى منه فلولا ما ذكرنا من اخذ الاتصاف داخلا في المستثنى منه وتمحض المستثنى لنفس المحمول
الذي هو متعلق الاتصاف لم يستقم ما ذكروه فافهم واعلم انهم قسموا المنطوق الى الصريح
وجعلوا الاول منحصرا في المدلول المطابقي والتضمني وجعلوا الثاني من اقسام الالتزام
لا بمعنى ان كل التزام منطوق غير صريح اذ بعض الالتزاميات مفاهيم بل بمعنى ان غير الصريح
مدلول التزامي ولعل الفرق بين التضمني والالتزامي من جهة ان دلالة اللفظ على الجزء
بنفسه لا بتوسط الكل بخلاف دلالته على اللازم فانه يلزم من دلالته على الملزوم النفس
دلالته عليه ثم انهم جعلوا من دلالة الالتزام دلالة الاقتضاء نحو واسئل القرية
وربما يستشكل ذلك بان سؤال الاهل غير لازم لسؤال القرية الذي هو المعنى المطابقي
للكلام لا خارجا ولا ذهنا اما خارجا فلاستحالة تحقق طلب الفهم عن الجماد في الخارج
واما ذهنا فلعدم انتقال الذهن من القرية الى سؤال اهلها لكن الظاهر ان المراد
اللزوم لزوم الشيء للمعنى المطابقي على الاخص لكونه مفهوما من العبارة الخاصة لا لزومه لنفس
المعنى المطابقي مع قطع النظر عن التعبير عنه بلفظ فان سؤال القرية اذا لاحظه الذهن
والا لم ينتقل منه الى سؤال الاهل الا انه اذا تصور واستعمل اليه عبارة اسئل القرية انتقل

سواله

انتقل الى سؤال الاهل فسؤال الاهل لازم لسؤال القرية المنتقل اليه من لفظ واسئل
القرية نظير ذلك ان الذهن ينتقل من ذكر الشخص المسمى بحاتم الى الجود بشرط كونه في هذا
القالب اللفظي لا بتصور شخصه مع قطع النظر عن الاسم او انتقل اليه عنه بملاحظة ذكره بعنوان
آخر كابن فلان او اخي فلان او كنيته او لقبه لم ينتقل الذهن الى الجود ثم اعلم ان المجاز
على القول بكون دلالتها التزامية معناه انه ينتقل الذهن عند سماعها الى اللازم
وهو المعنى الحقيقي انتقالا تصوريا وينتقل منه الى اللازم انتقالا تصديقيا والتصديق
لاجل القرينة بل قد يكون للقرينة ايضا دخل في الانتقال والمراد باللازم هو مطلق
ما لا ينفك عن الشيء ولو كان داخلا فيه كالجزء وبهذا الاعتبار جعلوا المجاز مطلقا حتى
استعمال الكل في الجزء من الانتقال من الملزوم الى اللازم ثم ان هذا كله اذا فسر المطابقة
بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له وقلنا ان الوضع هو تعيين مادة لفظ بالخصوص او بهيئته
كك فلا يشمل الوضع في المجاز واما اذا عممنا الوضع في تعريف المطابقة المجاز او
فسرنا المطابقة بدلالة اللفظ على تمام المراد كما عن بعض المحققين واختاره الاستاد قدس
سره فدلالة المجاز مطابقة والاول هو الاشهر في الاصطلاح ولذا حصر بعض المعاصرين
قرينة المجاز فيما يتوقف صدق الكلام عليه نحو لا يمسه الا المطهرون فان حمله على الاخبار
يوجب الكذب او صحته عليه نحو اسد يرمي او ما يستبعد معه ارادة الحقيقة وقد ال
نحو اسد في الحمام فالدلالة على الاولى اقتضائية وعلى الثالثة ايمائية وهذا او التامل
فيه مجال والله العالم

في مفهوم الشرط

بسم الله الرحمن الرحيم

لا اشكال ظاهرا في وضع ادوات الشرط للتعليق ودلالتها وضعا على ثبوت العلاقة بين
المقدم والتالي لكن التعليق قد يكون حقيقيا ومقصودا للمتكلم وقد يكون صوريا بمعنى ايجاد
المقصود بصورة التعليق مع عدمه في الواقع لنكتة مثل ان يكون ما في حيز الشرط في معرض توهم
كونه مانعا للجزاء او سببا لعدمه فيجعله المتكلم في صورة السبب دفعا للتوهم المذكور بما هو في غاية
التضاد والتقابل له مبالغة فان الغرض من ذلك التوهم نظير ما ذكره من حسن تاكيد الكلام اذا كان الكلام
في معرض الانكار او توهمه مثل قولك ان ضربك زيد فاكرمه حتى لا يتوهم ان الضرب مانع ولا ابلي
عن وجوب اكرامه للتوهم وان وجوب اكرامه مختص بصورة اكرامه المخاطب ومن هذا القبيل ان ولو
الوصليتان حيث ان جملتها معطوفة على شرطية مقدرة مثل اكرموا الضيف ولو كان كافرا فوهم
المتكلم الكلام ان المذكور عقيبها سبب مستقل للجزاء على حد الشرط المحذوف وهو الاسلام
وان توهم المحذوف سببا لاخير وان الكفر من الموانع ليس مما ينبغي ان يتصور ولكن مثل هذا
يحتاج الى القرينة لان ظاهر الكلام كون مفاده مقصودا اصليا وهذا اشبه شيء باخبار
المتكلم عن وقوع الفعل المخاطب في المستقبل مع كونه طالبا له في الواقع حملا للمخاطب على
الفعل لوجه لطيف وان تركه للفعل يوجب تكذيب المتكلم والظاهر ان مثل هذا ليس مجازا
لغويا لان اللفظ لم يستعمل الا فيما وضع له وقام مجيدا ثم ان اللازم من افادة الشرط التعليق
هي دلالتها على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط في الجملة اذ لو لم ينتف الجزاء في صورة من صور
انتفاء الشرط لزم عدم التعليق راسا كما اذا علم تحقق الفعل الفلاني على تقديري حركة زيد

حركة زيد وعدمها ولا فرق في ذلك بين ان يكون العلاقة على نحو العلية بينهما بان يكون
احدهما علة للآخر او كونهما معلولين لعلة وهل الكلام ظاهر في كون الاول علة الثاني
ام لا وجهان وعلى اي حال فالكلام ظاهر في دلالة الشرط على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط مطلقا
وعلى جميع تقاديره والذي يتصور في وجه الدلالة امور الاول كونها من جهة وضع ادات الشرط
بان يكون للانتفاء عند الانتفاء مدخل فيما وضع له ادات الشرط ويكون الادات مفيدة له بحكم
الوضع وهذا يتصور تارة على وجه الالتزام بان يكون الموضوع لها الثبوت عند الثبوت على
وجه يلزمه الانتفاء عند الانتفاء فيكون هذا بجعل الواضع واعتباره والا فليس الثبوت
عند الثبوت بنفسه مستلزما للانتفاء عند الانتفاء واخرى على وجه التضمن بان يكون ادات
الشرط موضوعة لمعنى التعليق المركب من الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء كما
ذهب اليه بعض السادة المحققين الثاني كونها من جهة ان اطلاق المنطوق يقتضي ثبوت الجزاء
في جميع احوال وجود الشرط من غير اعتبار امر وجودي او عدمي زائد عليه فانا لو فهمنا بمقتضى
اطلاق المنطوق وضم اليه حكم العقل بان السبب الذي هذا شانه في الاستقلال والعلية التامة للجزاء
ان يتعدد لسبب واحد لا لزم خلاف فرض استقلاله وعليته التامة فنقول اما ان انتفى
الشرط فان انتفى الجزاء فهو المطلوب وان لم ينتف فاما ان يكون وجوده لا لسبب وهو باطل
لان وجوده ان لم يحتج الى سبب حال عدم هذا الشرط كان كذلك حال وجوده فيخرج الشرط عن
كونه مؤثرا في وجود الجزاء وهو خلاف المنطوق وبه يندفع ما توهم انه ربما يكون حكم الجزاء
مطابقا للاصل كالاباحة مثلا فيكفي في وجوده مع انتفاء الشرط كونه على طبق الاصل فافهم

وان وجد لسبب اخر لزم تعدد المسبب بمعنى العلة التامة ويخرج الشرط حينئذ عن الاستقلال
اذ يعتبر في تاثيره حينئذ عدم السبب الاخر فلو كان مؤثرا مع وجود ذلك السبب كان ذلك السبب
ايضا مؤثرا لزم اثر واحد لمؤثرين والا خرج كل منهما او احدهما عن كونه مؤثرا مستقلا و
انه اذا فرض كون المنطوق ظاهرا من حيث الاطلاق في العلية التامة لزم من انتفائها معه
انتفاء الجزاء الثالث انكم تقولون من جهة الاصل بان نقول اذا دل المنطوق على ثبوت الجزاء
بتاثير الشرط فمع انتفاء الشرط ان ثبت الجزاء بلا مؤثر لزم استغنائه عن المؤثر حال
وجود الشرط ايضا والمفروض دلالة المنطوق على كون الجزاء بتاثير الشرط وان ثبت
لمؤثر فهو مشكوك والاصل عدمه ودعوى امكان ثبوته بمقتضى الاصل من غير حاجة الى
مؤثر اخر مندفع بما عرفت من استلزامه عدم تاثير الشرط في وجود الجزاء وهو خلاف
ظهور المنطوق الرابع ما ذكره بعض المعاصرين وهو يشارك الوجه الثاني في استناد
ظهور المفهوم الى الاطلاق دون الوضع وهو ان ظاهر اطلاق الشرط هي الشرطية
التعيينية لا على وجه البدلية كما يرشد اليه قولك حصول المجيء شرط لوجوب الاكرام فلا
جرم يلزم من انتفائه انتفاء المشروط والا لزم وجود المشروط بدون شرطه والتحقيق
فساد استناد الظهور الى الاطلاق بكلا الوجهين اما الوجه الاول فلابتنائه كما عرفت
على امتناع تعدد المؤثر المستقل للمعلول الواحد ومعلوم ان الامتناع مما يندرج وقوعه
النظر عن ان الفاعل بالعلو فرض خلافه مركوزا في اذهان الناس كما هو الحال بالنسبة الى
الكثير ممن يلتفت الى استحالة تعدد المؤثر الحقيقي مع العلم بكل احد من الخارج الشرطيات

الشرعيات الشرعية ليست لافادة التاثير الحقيقي مع انه لو سلم استناد الظهور الى جهة فانما
العقلية لكن لا ابتناء الاطلاق كون الشرط مؤثرا تاما حقيقيا لانه لو فرضنا تعدد العلة
لم يلزم منه تقييد في اطلاق الجزاء لان ثبوته في جميع الاحوال عند وجود الشرط لا يقبل التقييد اذا
فرض كون الشرط احد السببين غاية الامر انه استقلاله في التاثير لا يتم في جميع الاحوال
جملتها حال وجود السبب الاخر فالتقييد انما هو في اطلاق الاستقلال للشرط في التاثير لا
في وجود الاثر ومن المعلوم ان الكلام غير مسوق لبيان الاستقلال في التاثير على الاطلاق
وبالجملة فرق بين قولنا ان جاءك زيد وجب الاكرام في حال كذا وبين قولنا المجيء سبب
لوجوب الاكرام الا في حال كذا والتقييد اللازم على تقدير تعدد السبب راجع الى الثاني
دون الاول والكلام ان لم يكن دالا الا على الاطلاق الاول فان قلت قد تقدم
ان الظاهر من الجملة الشرطية تاثير الشرط في الجزاء فاطلاق هذا التاثير يقتضي
قلت ظهور التاثير انما جاء بواسطة الاطلاق فانا اذا قلنا اذا جاء زيد وجب الاكرام
لسبب كذا لم يلزم الا التقييد في اطلاق الجزاء فالسببية انما استفيدت من الاطلاق
يعني في اطلاق السببية حتى يكون الكلام في قوة قولنا كذا سبب لكذا ليفهم من اطلاقه
عدم بدلية سبب اخر هذا كله مع ان من التمكن ان يتعدد السبب والحال في سبب الاجتماع
في الوجود فيكون كل منهما يؤثر وجوده في وجود المسبب فتاثيره مطلقا فيه تعين
الشرط الاخر لازم لوجوده فلا يؤخذ قيدا في تاثيره واما الوجه الثاني فان الاطلاق
مرجعه الى ان ترك التقييد بخصوص حال من الاحوال يقيد اطلاق الكلام العموم بالنسبة

فهو راجع الى ما ذكرنا من الاستقلال في السببية والتاثير وقد عرفت حاله وامكان ان
المتكلم ذكر ما هو قسيم للشرط من شرط اخر متصلا بالكلام او منفصلا عنه غير ان
هذا ليس من اطلاق الكلام لان قول القائل ان قام زيد وجب اكرامه ليس بمقيد للاطلاق
قوله ان جاء زيد وجب اكرامه اذ من المعلوم عدم لزوم تقييد في الا بملاحظة ما قدمنا
اطلاق الاستقلال في التاثير الذي عرفت حاله والحاصل انه ان اريد ان نفي البدل
يفهم من مجرد ترك ذكر سبب اخر متصلا بالكلام او منفصلا عنه فلا يحصل الا انه
الحال ان ترك الذكر دليل عدمه بحكم الاصل وان اريد ان اللفظ الموضوع لما يصلح
للتقييد لما لم يقيد بخصوصيات المقيد يجيء عدم اعتبارها في الحكم المتعلق بالمطلق
كما في عتق رقبة على القول بعدم كون التقييد مجازا ففي المعلوم عدم جريان هذا فيما
نحن فيه لان سببية سبب اخر وعدمها ليس من الخصوصيات المقيدة لهذا السبب وامكان
مرجعه الى دعوى انصراف الدال على السببية الى السببية التعيينية والمنحصرة دون السبب على
سبيل البدلية ففيه انه لا وجه للانصراف لا لغلبة الاستعمال ولا لغلبة الوجود لان
وجود الاسباب المتعددة واستعمال الجملة الشرطية فيها فوق حد الاحصاء بل لا انصاف
انه اغلب من الاستعمال في السببية المعينة المنحصرة كما لا يخفى على من تتبع موارد استعمالات
العرفية والشرعية مع ان فهم التعارض في الاسباب المتعددة كما سيجيء شاهد على
عدم الظهور والحاصل ان القول بثبوت الانتفاء عند الانتفاء من اطلاق المنطوق
او من الانصراف الاطلاقي ضعيف جدا فلم يبق في وجه الظهور الا الوجه الاول والاخير مما

ومما يؤيد الاخير عدم فهم التعارض بين كلام الجليلين فيما اذا قيل اذا تمت فتوضا واذا بلت
فتوضا فانه لا يفهم تعارض اصلا بينهما فيعلم ان عدم الحكم في صورة انتفاء السبب على
علم المتعدد لا جل اصالة عدم سبب اخر مع انه اذا قلنا بالتعارض بين الشرطيتين فلا يجب
ابقائهما على ظاهرهما فاما ان يرتكب تجوز فيهما بان يقال ان الجملة استعملت في التلازم
الوجودي فقط ولا نهاية انتفاء اللازم عند انتفاء الملزوم في بعض الاحيان وهو ما اذا لم يعقبه
ملزوم اخر واما ان يرتكب تقييد في الجملة اما التجوز فهما يأباه الذوق السليم والطبع المستقيم
حيث لا يجد مغايرة في معنى الشرطية بين استعمالها في السبب المتحد وبين استعمالها
في السبب المتعدد واما التقييد فلا بد ان يرجع الى بعض الفاظ الجملة الى الكلام به
المستفاد من الهيئة التركيبية ومن المعلوم عدم لزوم التقييد في شيء منهما الا على توهم
المتقدم في بيان دلالة الاطلاق على الانتفاء عند الانتفاء وقد عرفت فساده فاذا بطل
التجوز والتقييد فلا مناص عن القول بوضع الجملة لمطلق التلازم الوجودي فان ثبت
ملزوم اخر للجزاء لم يلزم من انتفاء احدهما انتفاء اللازم وان لم يثبت فضمه اصالة
عدم ملزوم اخر يحكم بانتفاء اللازم عند انتفاء الملزوم ومما يؤيد عدم الوضع للبدلية
عليه انه اذا ثبت شرط اخر بدل هذا الشرط فاذا استعملت كل منهما في مطلق السببية
الشامل للمتحد والمتعدد فلا دلالة في شيء منهما على نفي الشرط الثالث لان سببية كل منهما
في الجملة لا ينافي وجود سبب ثالث فافهم وسيأتي توضيح هذا ولكن الانصاف ثبوت الكناية
والدلالة اللفظية بالنسبة الى الانتفاء عند الانتفاء وان كان كل واحد من الشرطين في الجملتين

الشرطيتين ملزوما وجودا وعدما للجزاء مع قطع النظر عن ملاحظة الآخر بمعنى ان المتكلم
حين التكلم بكل من الجملتين لا يلاحظ كون السبب الآخر سببا بل يورد الكلام على طريق عدم الالتفات
الى السبب الآخر فيصح ان عدم لزوم انتفاء المسبب بانتفاء احد السببين وامكان ثبوته بالسبب
الآخر وهذا فرق بين ملاحظة السبب الآخر وعدمها الا ان افادة المتكلم لهذا المعنى
تابع لملاحظة ذلك السبب الآخر فقد يقطع نظره عن السبب الآخر ويورد خصوص السبب الآخر
في الجملة الشرطية الدالة على التلازم وجودا وعدما ويورد جملتين شرطيتين لافادة
السببية التامة المنحصرة لكل منهما غير ملاحظة الآخر وقد يلاحظ كون كل واحد سببا فيورد
المجموع في جملة شرطية واحدة ما لغا احدهما على الآخر باو ونظير هذا الوجوب المسند الى
كل واحد من الشيئين الواجبين على سبيل التخيير فانه قد يقول هذا واجب وذاك واجب
وقد يقول هذا او ذاك واجب ولا يبعد الا ان هذا كله تكلف مستغنى عنه فنقول
ان استعمال الجملة الشرطية في التلازم الوجودي على وجه لا يلزم الانتفاء عند الانتفاء
مجاز لانصراف الجملة عند الاطلاق الى الحقيقة ثم انه قد يستدل لاعتبار مفهوم الشرط بادلة كثيرة
والتحقيق فيها التبادر وفهم جماعة من اهل اللسان ذلك من الجملة الشرطية في كثير من الموارد
وحمل اهل المناظرة استعمال الشرط في الاسباب المتعددة التي لا يلزم من عدم احدها
عدم المسبب والجواب عنه على كل الطرق المتقدمة في اثبات الانتفاء عند الانتفاء فراجع
وينبغي التنبيه على امور الاول ان مفهوم الواجب الواقع في المنطوق هو نقيض الاثبات التحريم
وهو ظاهر فلو كان الحكم المنطوق وجوبا تعيينيا فان قلنا باستفادة التعيين من الوجوب

في الواجب من جهة الوضع انتفى في المفهوم الوجوب التعييني وكذا لو كان من جهة انصراف الوجوب
المطلق اليه واما لو استفيد التعيين من الاطلاق اعني ترك التقييد بالبدل بان
استفيد اصل الوجوب المشترك بين التعييني والتخييري من اللفظ واستفيد عدم البدل
الذي هو كالفصل للجنس الموجود من عدم التقييد كان المنفي بالمفهوم مطلق الوجوب لا انه اثبت
بالمنطوق ووجهه واضح بعد التأمل الثاني انه كما ان الحكم في المنطوق انشاء الحكم شرعي
كذا يقتضي انما ينفى بالمفهوم انتفاء ذلك الانشاء لا انشاء حكم يضاده فاما انشاء الاذن
في فعل معلقا على الشرط فمفهومه انتفاء الانشاء الاذن لا انشاء المنع وح فلا يقتضي
التحريم لكن لما كان انشاء مضادا لانشاء الاذن فالفعل عند عدم الشرط غير مأذون فيه
لا ممنوع عنه اللهم الا ان يفهم عرفا ان انشاء الاذن مجرد اظهار الرضا بالفعل فيدل
الكلام بالمفهوم على انتفاء الرضا وهو كاف في المنع وان لم يكن انشاء باللفظ كما لو
فهمنا عدم رضا المولى بشيء من الخارج والحاصل ان مجرد عدم الاذن كاف في المنع والعقل
المفهوم الثالث انه ربما يتوهم ادني يقع التعارض بالعموم والخصوص بين المفهومين
او بين منطوق ومفهوم فالاول نحو ان الشارع ان صلى في النجاسة عالما بها اعاد
وان صلى ناسيا فلا اعادة فان مفهوم الفقرة الاولى انتفاء الاعادة مع انتفاء العلم الصادق مع
تحقق النسيان والجهل ومفهوم الثانية ثبوت الاعادة مع عدم النسيان الصادق مع العلم والجهل
والثاني نحو اذا غسلت ثوبا واذا بلته فضعا ثيابا فان مفهوم كل واحد يعارض منطوق
الآخر بالعموم من وجه والتحقيق ان اطلاق المعارضة هنا ناش من الغفلة عن التصرف

انما هو فيهما دفعا بناء على دلالة الجملة الشرطية بالالتزام على انتفاء الجزاء مطلقا
عند انتفاء الشرط وذلك لان انتفاء المعلول عند انتفاء علته التامة مما يمتنع عقلا
فلما وقع مورد التخلف فلا بد من التزام عدم كون ما فرض علة تامة علة تامة فلا بد من
التصرف في المنطوق على وجه يكون العلة التامة شيئا آخر غير ما يكون المنطوق ظاهرا
في عليته وبعبارة اخرى الملازمة بين المنطوق والمفهوم عقلية فاذا ثبت الانفكاك
في طرف الانتفاء انكشف عدم التلازم بين الجزاء والشرط وحده فيظهر من المنطوق
نظيرا بان كل ما دل على حرمة ترك المقدمة فهو انما يعارض دليل وجوب ذي المقدمة لا دليل
وجوب المقدمة فالتصرف في المثال الثاني بان استعمل الجملة الشرطية في مجرد السببية المشتركة بين
السبب المعين والسبب على سبيل البدل فلا مفهوم الا الانتفاء عند الانتفاء بجملة
لا مطلقا الا ان لا مفهوم مطلقا وهو يعارضه منطوق الآخر بالعموم من وجه فالظاهر
انما هو في المنطوق وليس هنا تقييد او تخصيص في المفهوم كما يوهم اطلاق غير واحد منهم
عليه ما اشرنا اليه من الاشكال في احتمال سببية امر ثالث فانه لا يبقى في شيء من الشرطين
ظهور وضعي في انتفاء المسبب عند انتفائهما الا ان سببية كل منهما في الجملة لا ينافي سببية امر
ثالث اللهم الا ان يقال ان الجملة الشرطية موضوعة لافادة التعليق على وجه خاص وهو
كونه بحيث يلزم من انتفائه المطلق انتفاء الجزاء ثم قد يستعمل في التعليق على نحو آخر وهو كونه
بحيث يلزم من انتفائه المقيد بانتفاء السبب الآخر وهذا المعنى المجازي ظاهر في افادة الانتفاء
عند انتفاء الشرط المقيد بانتفاء الشرط الآخر فيكون ظاهرا في عدم شرط آخر فاذا وجد

فاذا وجد شرط آخر كان قرينة على استعمال كل من الشرطيات في التعليق على وجه خاص وهو كونه
بحيث يلزم من انتفائه المقيد بانتفاء اخويه انتفاء الجزاء ثم لو ظهر في البين شرط رابع فاذا وجد انكشف
استعمال الجمل الشرطية في العلاقة على نحو يلزم من انتفاء كل منها مقيدا بانتفاء اخوته الثلاثة
انتفاء الجزاء وهكذا يكون كل مرتبة من مراتب تقييد الانتفاء بانتفاء الشرط الآخر ظاهرا بالنسبة
الى ما دونه من التقييد فافهم والتصرف في المثال الاول انما هو الشرط المذكور في احدى
الفقرتين اما بان يراد من النسيان في الفقرة الثانية مطلق عدم العلم المشترك بين النسيان والجهل واما
عن عدم المطلق ببعض افراده لغلبة تحققه في ضمنه او لنكتة اخرى واما بالعكس والاول هو الاولى
بالعرف وللاعتبار فان ارادة عدم العلم من النسيان اشكال الا على ما سبق من حمل العلم على الالتفات
او على ارادة مطلق عدم النسيان من العلم اشكال الا على ما سيجيء من حمل النسيان على عدم الالتفات
انا قد نرى في الخارج في الجمل الشرطية سببا للحكم فان لم يكن الحكم قابلا للتعدد مثل ان افطر زيد
فاقتله وان شرب الخمر فاقتله فلا اشكال في ان تعدد الحكم بتعدد السبب بل يكون المسبب
هو القدر المشترك بين السببين المتحقق في ضمن احدهما تارة وفي ضمن كليهما اخرى فكل منهما
يصلح ان يكون علة تامة وان كان قابلا للتعدد كما في قوله اذا تكلمت في الصلاة فاسجد سجدتي
وان زدت فاسجد سجدتين فهل يتعدد الحكم مطلقا ام يشترط اختلاف المتعدد نوعا
مثل التكلم والزيادة لا مع اتفاقهما كفردين من الزيادة او التكلم ام لا مطلقا اقوال ذكرها
الحلي في مسألة اسباب سجدتي السهو والمشهور الاول واستدلوا عليه بان الظاهر من الجملة الشرطية
اطلاق سببية كل منها فسببية كل منها على حدة يقتضي بالاخير فمع التعاقب لا فرق بين المتقدم والمتأخر

في تداخل الاسباب

الا وقوع الثاني مسبوقا بسبب بخلاف الاول واحتمال كونهما معا وتأثير الثاني مدفوع
باطلاق اللفظ مع انه معارض باحتمال كون عدم تعقب الاول والثاني ما نعا عن تاثير الاول
وكيف كان لا بد من تأثير الثاني على نحو تأثير الاول والا لزم الترجيح بلا مرجح واما الحكم بسببية
دفعتين كالافطار وشرب الخمر في نهار رمضان فان استند الحكم الى احدهما لزم الترجيح بلا مرجح
فوجب تعلق الحكم بالسببية كلاهما وربما يورد على هذا الاشكال بوجوه احدها ان
الاسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات واجتماع ازيد من معرف على معرف واحد مما لا ينكر الثاني
ان تعدد التاثير بتعدد الايجاب لا تعدد الواجب فتعدد يوجب واجب واحد بايجابات متعددة
كالاوامر المتعلقة المتكررة من الشارع في خصوص الصلوة ونحوها الثالث ما تقدم سابقا
من منع كون الشرط مؤثرا ضليا على الاطلاق بل الظاهر من الجملة الشرطية تأثير الشرط اما
بمعنى ان منشأ التاثير واحداث الاثر لو لم يوجد كالاثر قبله الايجاد التاثير مطلقا او
لا فيد تجويزا ومخالفة للظاهر فيحمل ان افطر زيد فاقتلوه وان شرب الخمر فاقتلوه
والجواب عن الاول اما اولا فيمنع كون العلل المستفاد من الجمل الشرطية معرفات لظهور اللفظ في
كونها مؤثرات حقيقية وما ربما يتوهم ان الزوال في قول الشارع اذا زالت الشمس فصل
لا يصح ان يكون علة فاعلية ولا غائية ولا يتصور فيها المادية والصورية فيتعين ان يكون
معرفا لعلة غائية بانه يجوز ان يكون سببا لعلة غائية واما ثانيا فلا بد من
كونها معرفات لكن ظاهر الكلام ترتب الجزاء فضلا عليها فالكلام ظاهر في المعرفية
ان يقع عقيب كل معرف بالكسر وهو السبب المعرف بالفتح وهو الحكم فاذا وقع معرف بعد

فيكون نقضا

معرف فلا بد ان يتكرر المعرف بالفتح والا لزم عدم كون المعرف الثاني معرفا بالفعل وهو
خلاف ظاهر وليس الكلام في لفظ المعرف حتى يقال ان المتبادر منه هو المعرف الشأني الذي يجتمع
افراده على معرف واحد ولذا يستند بعض في رد العلل الشرعية بانها معرفات لا مؤثرات بل
الكلام فيما يفيد الجملة الشرطية الدالة بالدلالة على وقوع الجزاء عقيب وقوع الشرط على
نحو كان ظاهر ان مما المسلم ان الاسباب الشرعية معرفات او مؤثرات ليس على ما ينبغي اذ
لا فرق في اقتضاء ظاهر اللفظ التعدد بين كون الشرط الواقع في حيز اداة الشرط معرفا
او مؤثرا واما ما يذكر من الفقهاء في مقام الاعتذار عن اجتماع سببين على مسبب واحد
من ان الاسباب معرفات لا مؤثرات فمرادهم بالمعرف الشأني وبالمؤثر الفعلي فهو انما يجدي في مقام
امكان تعددها والتخلص عن امتناع الاجتماع فيما اذا ثبت وحدة المسبب عقلا او شرعا واما
الثاني فلأن تعدد الايجاب الذي هو المسبب للسبب يستلزم تعدد الواجب وتوضيح ذلك
ان المراد بالايجاب الذي يقتضيه تعدد تعدد الواجب كما هو الاثبات الصادر من المتكلم
الكلمة بالجملة الشرطية فتعدده مقتضى تعدده لتعدد الواجب مسلم لكن هذا ليس هو المسبب
لان امر يحصل بنفس الكلام وليس غير الكلام وان كان هو الامر الحاصل بعد الكلام عن تحقق
السبب فهو اشتغال الذمة فلا نسلم تعدده يستلزم تعدد الواجب واما الثالث فانه
قد اثبتنا سابقا ان مقتضى التبادر كون السبب مستقلا في التاثير وعدم توقف تاثيره في
المسبب عليه الى وجود او عدم شيء وتوقف تاثير السبب الثاني في ترتب المسبب عليه على عدم
مسبوقيته بالسبب السابق مخالف لما هو المتبادر فان وجدنا سبب الحكم الواحد متعددا

اذا ظهر

وقد تقرر في محله ان العلة التامة لا بد من التصرف في الجملة الشرطية باحد الامرين اما في
السببية بظهور الكلام في كون العلة علة تامة فيحمل على المؤثر في الجملة بمعنى انه اذا لم يكن
الاثر حاصلا من قبل فهو موجد له كما هو معنى السببية في الاسباب المتعاقبة للشيء الواحد كما اذا
قال ان افطر زيد في شهر رمضان فاقتلوه وان شرب الخمر فاقتلوه فشرب الخمر في نهار رمضان
هذا فيما اذا تعدد السبب كما في قوله وان افطر في شهر رمضان فليعتق رقبة او جامع في احكام تلك
واما لو كان السبب واحدا بالنوع ووقع الكلام في ان تعدد افراده مستلزم لتعدد المسبب
لا فيحمل الكلام على ان السبب الواقع حدوث هذه الطبيعة بعد ما لم يكن فلا يشمل الفرد
المسبوق بفرد آخر واما من الحكم بان كل واحد هو السبب على ما ظهر من الكلام لكن المسبب متحد
وان كان بالنوع متحدا فالمرتب على هذا السبب او هذا الفرد من السبب غير المرتب على ذلك
ولما كان الحمل على الاول اظهر من الثاني فخصوصا في فرض كون المتعلق افراد السبب واحدا
على سببية دليل واحد وجب المصير اليه فثبت التداخل لكن الاظهر هو الاول مع ترجيح
بل لا مخالفة للظاهر اذا حكمنا على المسبب المتحد نوعا بتعدد الاشخاص اذ ليس المراد بمعنى
المسببات المتحدة نوعا الاتفاق بها في الوجود الخارجي لا باعتبار التعدد فيها حتى
يكون بعيدا من اللفظ فانه نظير قول المولى ان جاء زيد فاضرب على صدقه الاضافة
بتعدد المجيء وان المترتب على المجيء الثاني اضافة مغايرة في الوجود الخارجي للاضافة
المسببة من المجيء الاول فالتحقيق انه لا ظهور في اللفظ الا في الجزء حقيقة الجزاء المترتب على
كل من الاسباب واما عدم تعدده في الوجود الخارجي فهو من اللوازم العقلية لتعلق المؤثر

لا يتعدد

لتعدد المؤثر فاذا حكمنا بمقتضى تعدد الاسباب اشتغال الذمة بالكفارة تعلق الاشتغال
بالمهية الواحدة الموضوعة لزم من ذلك تعدد وجودها الخارجي بحسب تعدد الاسباب وليس
في هذا مخالفة للظاهر فان قلت ليس في هيئة تأثير كل سبب في تحقق ماهية الجزاء اعلا مسبوقية
بسبب آخر ايضا مخالفة للظاهر اللفظ ان شرط تحقق التأثير امكانه ولا تأثير اذا كان
حاصلا فليس في غير التقييد الثابت في جميع الاطلاقات بحال الامكان قلنا تأثير السبب الثاني
ممكن عقلا في طبيعة المسبب بان يوجب ثان فرد ثان منها انما الممتنع تأثيره في احداث
الجزاء الاصل قبله الى وجوده المطلق الشامل لوجوده ثانيا المعبر عنه بالتكرار ثم
ان هذا كله اذا كان المسبب للاسباب المتعلق متحدا في العنوان واما اذا كل سبب موجبا لعنوان
فلا تعدد زيد موجب للاضافة وقدوم ابيه الموجب للاكرام الحاصل بالاضافة ولكن لا يتحقق
هنا جواز الاكتفاء عند تعدد السبب بوجود واحد يتصادق فيه العنوانان فاما في
ضابطة اخذ المسببات لا الاسباب ولا اختصاص له بالتكاليف المسببة من الحج في التكاليف
الابتدائية ولا فرق بين التكاليف الواجبة والمستحبة والمختلفة لكن مع الاختلاف يتصف
الفعل بالوجوب لا الاستحباب نعم يثاب على امتثال العنوان المستحب في نفسه وان لم يكن وجوده
في صورة المقام يعني في ضمن العنوان الواجب متصفا بالاستحباب اذ لا يعتبر في قصد التقرب
الا قصد موافقة الامر ولو في ضمن واجب علا بشرط تحقق الاستحباب الفعلي اذا كان
المانع منه هو الاتصاف بالوجوب من جهة اخرى والحاصل انه قد تقرر اجتماع الاستحباب
والوجوب الفعليين لا اجتماع جهتيهما الموجب لتغليب جهة الوجوب في صفة الفعل لتفصيل

لوحدة

الكلام في تداخل التكاليف في مقام آخر بياض

بياض

بسم الله الرحمن الرحيم

في مفهوم العلة

قد تعرض بعضهم لمفهوم العلة وعدة من المفاهيم ولخص ما هو التحقيق فيه انه لا اشكال في
قول القائل لا تأكل الرمان لانه حامض يدل على ثبوت التحريم لكل حامض بناء على ما هو الاظهر
من العلة في العلة المنصوصة لكن الكلام في انه هل يفيد انتفاء الحرمة عن اكل غير الحامض مطلقا
او لا يفيد او يفصل بين مورد التعليل وهو الرمان فيحكم بعدم حرمة غير حامضه وبين غيره
وجوه اقويها الاخير اما دلالته على عدم تحريم غير الحامض من الرمان فلفهم العرف ولهذا اتفقهم
على كون العلة منحصرة مع انه لو اريد مطلق الرمان كان تعليل تحريمه بالحموضة تعليلا بالشيء
بغير علته الا ان يرتكب تجوز في التعليل فيراد ان حموضة بعض الافراد علة لحرمة جميعها كما قيل
في القرينة على ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر على ان اسكار نوعها الموجود في ضمن الكثير
اوجب حرمته مطلقا ولو لم يكن شخصها مسكرا واما عدم دلالته على انتفاء الحرمة عن مطلق
غير الحامض فلان غاية المنطوق عموم الحكم لجميع ما وجد فيه الاسكار لا لاجل الاسكار
لا اسكار علة تامة للتحريم في واحد لا لاصل التحريم حتى يقال ان العلة التامة يتحصل
فلو كان غير الحامض محرما لزم ان يكون لعلة غير الحموضة فيلزم تعدد العلة التامة نعم لو قيل

لو قيل ان غير الحامض غير محرم لاصالة عدم علة اخرى للتحريم نظير ما ذكرناه في اثبات
السببية في الجملة الشرطية كان فهم هذا الكلام مضافا الى ما علم من الاستقراء وان علل الاحكام
غالبا متعددة يقوم بعضها مقام بعض ولهذا لا تجد تنافيا بين قول القائل لا تأكل الرمان
لانه حامض ولا تأكل البطيخ لانه رطب ولا تأكل كذا لانه كذا ثم ان محل الكلام فيما اذا كانت
العلة امرا ثبوتيا واما ان كانت نفيا فان كان المعلول حكما ثبوتيا فيدل على ان ثبوت نقيض
العلة لانتفاء المعلول كما في قولك ابيح عصير الزبيب لانه لا يسكر وان كان حكمها سلبيا
كما في قولك لم يحرم عصير الزبيب لعدم الاسكار فان مدلوله من علية الاسكار في التحريم

لا علية له فافهم

بسم الله الرحمن الرحيم

في مفهوم الغاية

فائدة في مفهوم الغاية قيل النزاع في مفهوم الغاية يتصور على وجهين الاول ان تقييد
بالغاية هل يفيد مخالفة حكم ما بعدها لما قبلها مطلقا بحيث يكون المفهوم من قولنا اتموا الصيام
الى الليل انه لا امر بالصيام بعدها مطلقا ولو بامر اخر او لا يقتضي ذلك الثاني ان التقييد
بالغاية هل يقتضي المخالفة بالنسبة الى الحكم المذكور بحيث يكون المفهوم في المثال المذكور
انقطاع الصوم المامور به بذلك الامر عند مجيء الليل او لا يقتضي ذلك حتى يجوز ان يكون
الصوم المطلوب بهذا الخطاب مستمرا بعد الليل ايضا ومرجع شهادة في اللفظ على ذلك فنقول
ان كان النزاع في المقام الاول كما هو ظاهر كلمات بعضهم بل صريح بعضها كان الحق مع منكر الدلالة
كما في المقام الثاني فالحق مع مثبتيها ثم اخذ في الاستدلال على مطلبه في المقام الاول بما
حاصله ان مدلول اتموا الصيام الى الليل طلب الصوم المنتهي بالليل وهذا لا ينافي طلب صوم

الى الفجر لطلب اخر مستقل اذ مرجعها الى طلب كل من الصومين المحدودين وعلى مطلبه في الثاني
بان المفهوم من المثال المذكور انقطاع الصوم المامور به بذلك الخطاب ببلوغ الغاية
ثم قال في تصحيح الاستدلال والتحقيق ان توابع الفعل من متعلقاته وقيوده المدلول عليها بالمادة
فمعنى صم الى الليل طلب امساك مقيد بكون نهايته الى الليل فلو فرض ان المطلوب امساك
ما زاد عليه لم يكن الامساك الى الليل مطلوبا لنفسه بل للابد وحمل الطلب على التخيير
وهو وان كان حقيقة الا انه خلاف الظاهر من الاطلاق انتهى اقول هذا التحصيل مقتضى
التحقيق محل التامل وموضع للنظر وعليه يترتب ما ذكره سابقا من جعل تحرير النزاع على
وجهين مع ان الناظر في كلام القوم بعد التامل يعلم انه لا يفهم الاوجها واحدا اتفق
ان ما ذكره من ان توابع الفعل المادية ان اراد توابع الفعل النحوي فما ذكره من جعلها
المعمول للمادة ممنوع فان الشرط من متعلقات الجزاء وليس قيدا للمادة كما في اذا
جاء زيد فاكرمه فان اذا معمول للفعل وقيد للحكم لا للمادة كما لا يخفى وان
اراد توابع الفعل اللغوي فهو ليس امرا اخر وراء المادة حتى يكون مقتضى التحقيق كون توابع
الفعل من قيود المادة لكن الغاية ليس من توابع الفعل بهذا المعنى بل المتبادر كونها
من قيود الحكم كما لا يخفى نعم غالبا يكون الاستداد المنتهي الى الغاية جعلا للمادة ايضا
فهذا المثال واكثر الامثلة لكن المقصود من ذكر الغاية ليس تقييد المادة بكونها
الى كذا من قبيل محض التوصيف بل المقصود الاصلي تقييد الحكم لكن تقييد الموضوع يفهم من
الخارج ولو تكلف بارجاعها الى خصوص المادة باتيان معنى صم او صل الى الليل هو وجوب

وجوب الصوم او الصلوة المتصف بكونه مستمرا الى الليل الخ من باب الغايات ودخل في مفهوم
الصفة ولا دلالة له على نفي وجوب الفعل الغير المستمر الى تلك الغاية سواء كان مغايرا للاول
او ما دخله عليه ايضا اذ غاية ما هو مفهوم الوصف لو قلنا به ودلالته على نفي وجوب الفعل قبل
بلوغ الغاية على وجه كونه جزء للمامور به فاذا امر بالفعل المستمر الى الغاية على ان يكون
المجموع تكليفا واحدا كما في الصوم دون الصلوة فانما هي من اطلاق اللفظ
الدال على كون المطلوب هو الفعل المستمر فارادة جزء اخر موجب اما الصرف للامر الى الوجوب
الغيري واما التقييد للمامور به وهو الفعل المستمر الى الغاية بما اذا كان مشتملا على الزائد
وكلاهما مخالف للاطلاق لا لمقتضى اعتبار المفهوم الاترى ان المولى اذا قال ائتني بدواء
الفلاني فاطلاق الامر ظاهر في الوجوب النفسي واطلاق المامور به يقتضي نفي ارادة
دواء اخر مع ذلك الدواء على وجه التركيب فضلا من المفهوم في شيء كما لا يخفى على من فرق
بين المفهوم والمنطوق وتحقيق هذا المقام ان المادة قد يكون متعلقا للحكم وصفا لكونه
واضحا في اي جزء من الفعل من اجزاء الامتداد المذكور كما في قولك صل الى الليل حيث
يكون الصلوة في كل جزء من ركعتين من اجزاء النهار مطلوبا مستقلا وهذا القبيل
المحرمات والمباحات والمكروهات والمستحبات المقيدة بالغاية الا ما شذ وندر وقد يكون متعلقا
للحكم على الاخلص كونه امرا واحدا ممتدا الى الغاية بحيث يكون الفعل الممتد واحدا
اما ما كان من قبيل القسم الاول وهو الاكثر في الاحكام الشرعية المغياة بغاية فلا اشكال
في ان المتبادر منها نفي الحكم عن الفعل فيما بعد الغاية كنفي وجوب الصلوة بعد الليل وكذا

ثم فلا تقربوهن حتى يطهرن وقوله ويكره وطء من خرج من الحيض الا ان تغتسل وغير
ذلك فالمراد من الحكم المنفي بمقتضى الغاية على القول المختار ثبوت مفهوم وهو الحكم الثابت بعين هذا
الخطاب والا فلا ريب ان اخفى انتفاء الحكم المستفاد من هذا الخطاب ببلوغ الغاية وان قلنا بعدم
المفهوم وما ذكره القائل في اثبات دعوى الاولى لا يجري في هذا القسم مثل قوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن اذ لا خفاء في دلالته على انتفاء شخص الحرمة بعد تحقق الطهر الا
تحريم الوطء المعنى ببلوغ الطهر كما ادعاه في اثبات مطلبه واما ما كان من قبيل المثال فهو ايضا
كذلك لان الصوم المعني بالليل ما لم يرد حلول الليل لا ينقطع التكليف فالتكليف مستمر الى انقضاء
النهار ولو سلم ان في مثله يرجع الغاية الى الوصف فان قلنا بثبوت المفهوم مقتضاه نفي
الوجوب النفسي عن الصوم الغير المستمر الى الليل سواء غاير من حيث الزمان او زاد عنه او نقص عنه
واما دلالته على وجوب امساك الزائد على وجه الجزئية لهذا التكليف فهو مبني على جريان سائر
الاجزاء المحتملة للمركبات المامور بها باطلاق اللفظ من جهة الامر الظاهر في تعلقه باطلاق
الظاهر في عدم انضمام شيء آخر اليه ثم هذا النفي المستفاد من الاطلاق ايضا كالمستفاد من
المفهوم الوجوب الزائد بواسطة خطاب آخر والا فنفي وجوبه بواسطة الامر الموجود في كلام
مما لا يعقل وبهذا يظهر ان نفي الحكم عما بعد الغاية سواء كان من جهة المفهوم او الاطلاق
نفي لثبوت الحكم بواسطة خطاب آخر بخلاف ما ذكره معارضا للمفهوم او مقيدا للاطلاق في ما ذكره
هذا القائل ثم ان مفهوم الغاية يدل على انقطاع الفعل المامور به بهذا الامر فيما بعد الغاية
فاستفادة وجوه امور ان المراد من المفهوم في مثل الشرط والصفة والغاية على القول بها

بها هو دلالة اللفظ على انتفاء نوع الحكم المثبت في المنطوق لا الحكم الشخصي الثابت فيه لانه
منتف بالتاء فان هذا الانتفاء يعني انتفاء الحكم الشخصي ليس بالدلالة اللفظية فان لفظ
اكرمهم جلاء عالما لا يدل على ان هذا الخطاب لا يدل على وجوب اكرام الجاهل بل هو راجع الى نفي
الاستفادة الثالث لا ينبغي في الامانات في المنطوق والمفروض ان الثابت في المنطوق
وجوب الامساك المعني بالليل نفسا فكيف يكون نفي الوجوب الغيري عن الامساك الرابع
ان الموضوع لا بد ان يبقى في المفهوم فمفهوم قولنا يجب الامساك المعني الى الليل ان الامساك
الغير المعني لا يجب سواء غاير الامساك كصوم نصف الليل الى الفجر او زاد عليه بالزمان
او نقص عنه فلا يدل المفهوم على نفي وجوب امساك القدر الزائد من الامساك المعني وهو
امساك جزء من الليل وهنا وجه ثالث لكنه بعيد وهو حمل الامر المتعلق بالفعل الممتد الى
الغاية على مطلق المطلوبية العارضة لكل جزء من الفعل وح فيتبع الاستمرار الى الغاية ويبقى
كون الغاية قيدا للحكم وح فاذا دل المنطوق على استمرار الطلب الى الغاية فيصير من قبيل
القسم الاول الذي عرفت دلالته بالمفهوم على انه ببلوغ الغاية ينتفي الحكم الذي يكون
من جنس الحكم الثابت لما قبل الغاية غاية الامر ان المطلوبية الثابتة في المنطوق
المنتفية في المفهوم فيما كان من القسم الاول كانت نفسية وفي القسم الثاني تبعية فمفهوم قولنا
صم الى الليل اذا جعلناه من القسم الثاني هو انقطاع المطلوبية الكائنة من جنس ما كانت
مستمرة الى الليل فيما بعده بحيث لو دل دليل على وجوب امساك الزائد وعد جزء في الامساك
الى الليل لكان معارضا للمفهوم نعم لو دل دليل على كون الامساك بعد الليل واجبا مستقلا

او على كون ممتد من اول النهار الى ما بعد تحقق الليل واجبا لم يكن معارضا للمفهوم المذكور
والقائل المذكور لما جعل الغاية من قبيل الوصف قيدا للموضوع جعل الدليل الدال على وجوب
الامساك الى بعد الليل معارضا لقوله صم الى الليل بعد ثبوت اتحاد التكليف وظني ان كل
هذا تكلف ولا يخفى ان التامل لا يزيد على ذلك والظاهر ما ذكرنا فتدبر واستقم كما امر

في اقسام الخاص المردد بين الاقل والاكثر ... وحكم كل منها

بسم الله الرحمن الرحيم

اذا كان المخرج عن العام مرددا بين الاقل والاكثر مع اندراج الاقل تحت الاكثر فان كان
الاشتباه في المصداق والمخصص غير مستقل كما في اكرم العلماء الا الفساق منهم مع القطع
بفسق بعضهم وعدالة بعضهم والشك في ثالث فالظاهر انه لا خلاف ايضا في عدم الحجية لان
الظاهر من هذا الكلام ثبوت الحكم الايجابي للعالم الغير الفاسق والسلبي للعالم الفاسق و
مردد بين موضوعي الحكمين فهما بالنسبة اليه متساويان نعم لو ادعى انصراف المستثنى الى معلوم
الفسق فهو خارج عن محل الكلام اذ لا اشتباه في مصاديق المخرج وان كان الاشتباه في مصداق
والمخصص مستقلا كما في اكرم العلماء اذا ورد بدليل مستقل لا تكرم فساق العلماء فالاقوى
عدم حجية العام في مجهول الحال بناء على عدم انصراف المخصص الى معلوم الفسق ليخرج عن محل
كما عرفت ووجه عدم الحجية ان التمسك بالعموم لاثبات الحكم له ليس اولى من التمسك بالمخصص
لسلب الحكم عنه لان الفاسق النفس الامري متيقن الخروج فلا يبقى للعام ظهور فيما عدا العدول
الواقعي فليس في احتمال الخروج هذا الفرد المجهول الا احتمال حتى يدفع بالاصل ولا انه
دليل بلا معارض حتى يندفع بالدليل حجية العام ومجرد العلم بدخوله في عنوان العام والشك في خروجه

في دخوله في عنوان المخصص لا يجدي فيه شيئا لان دخوله في عنوان العام ليس علة تامة لثبوت حكم
العام له والا لم يتخلف في معلوم الفسق بل ولا مقتضيا له الا احتمال كون الصفة المضادة لعنوان المخصص
كالعدالة له فيما نحن فيه جزء من المقتضي بل هو متعين في بعض الموارد كعمومات الدم بعد خروج دم ما لا نفس له
فانه لا معنى للحكم بالمقتضي والمانع هنا كما لا يخفى مع ان مجرد كونه مقتضيا لا يجدي في ثبوت المقتضى
بل لا بد من علم المانع ودفع المانع بالاصل خروج عن محل الكلام لانه تخصيص للموضوع بحكم الموضوع
والكلام مع اشتباه الموضوع فلعلنا لا ننكره للشك في ورود ما بالاصل في نفي الوصف كعنوان
للمخصص والا فالوصف العنواني للمخصص قد لا يقبل الارتفاع بالاصل كما اذا كان صفة مطابقة
للاصل واما اذا كان الاجمال في المراد والمخصص غير مستقل كما في لا تكرم الفساق العلماء الا العدول
بناء على اجمال العدالة وترددها بين الاسلام وعدم ظهور الفسق وبين الملكة فالاقوى ايضا
الاجمال لان المتبادر من ذلك تعلق الحكم الثبوتي على ما عدا هذا المفهوم فلا يفرق بين اكرم
العلماء الغير الفاسقين واكرم العلماء الا الفساق منهم وجزم بعض مشايخنا بابتنائه على حجية
عدمها على كون العام مستعملا في الباقي بعد التخصيص او في معناه الاصلي لان المجاز تتعدد بعد
وروده قرينة المجاز ولا مرجح بخلاف ما اذا قلنا باستعمال العام في معناه الحقيقي فانه يقتضي
في الاخراج على ما علم ويندفع ما شك في خروجه باصالة عدم الخروج ولا يعارضها اصالة عدم
تعلق الحكم الثبوتي بهذا المشكوك لان الاصل الاول مزيل للشك في مجرى الاصل الثاني وفيه
انه ان اراد بالاخراج الاخراج الحقيقي فهو غير حاصل في المقام راسا لا في المتيقن ولا في المشكوك
لان الخروج الحقيقي الواقعي فرع الدخول الحقيقي وان اراد الاخراج الصوري الحاصل من المتكلم

باداة الاستثناء المقابل للعموم الصوري الحاصل من تعلق الحكم في ظاهر اللفظ على العام بعمومه
فهو امر واحد وارد على معنى لفظ المستثنى ولا يقبل الانحلال الى احكام متعددة اذ كان المخرج
متعددا حتى يقتصر على الشك على المتيقن اذا كان الاجمال في المراد والمخصص مستقلا فالاقوى
فيه جواز التمسك بالعام في المقدار الزائد على الاقل لان المخصص المستقل انما يوجب الشك في
العام بعد ارتفاع معارضته له وليس كالمتصل في كون الحكم مستفادا من مجموع العام والخاص وحيث
ان المفروض سكوت الدليل المخصص عن الدلالة على المقدار الزائد على القدر المتيقن ولهذا
يرجع فيه الى الاصول العملية لو لم يكن هناك عام فتعين مع وجود العام الرجوع اليه وعدم
المعارض سقوط العام عن الحجية هنا بناء على ما اختاره من كون العام المخصص بالمتصل مجازا
نظرا الى ان الحقيقة غير مقصودة والمجاز متعدد وقيل ان التجوز هنا متفرع على التنافي الحاصل
بين مدلولي العام والخاص والمفروض عدم التنافي بين مدلوليهما هنا بالنسبة الى المشكوك
اذ لا دلالة للدليل الخاص على حكمه اصلا فدلالة الدليل العام عليه سليمة عن المعارض واحتمال
معارضة الخاص له على تقدير ارادة الاكثر منه لا يعتنى به لاجماع العلماء والعقلاء على عدم رفع
اليد عن الدليل المعتبر في نفسه بمجرد احتمال المعارض له فان قلت ارتكاب التجوز في المخصص المتصل
ايضا من جهة التنافي بين مدلوله وبين مدلول القرينة الصارفة اذ لولا معاندة القرينة للمجاز
للمعنى الحقيقي لم يحكم بارادة المجاز فاللازم هناك ايضا الاقتصار على المقدار المتيقن ومانعية
المخصص للعام قلنا اولا ان المختار في المخصص المتصل هو عدم التجوز في العام والحكم متعلق الحكم
على ما عدا المخرج ليس علاجا للتناقض بين مدلول العام ومدلول اداة الخروج وجمعا بينهما
بل القضية المركبة المشتملة على العام واداة الاخراج والمخرج منه معنية بالوضع لتعلق الحكم

لتعلق الحكم ببعض افراد العام وثانيا ان غاية الامر بعد القول بالتجوز ان يتردد الامر في العام
المخصص بالمتصل بين ارادة ما عدا الاقل وبين ارادة ما عدا الاكثر والمعنى الثاني وان لم
يكن عليه قرينة معينة لكن مجرد احتمال كون المخصص اريد منه الاكثر كاف في عدم جواز التمسك
بظهور العام بعد اخراج الاقل المتيقن منه لان العام المقطوع بخروج بعض الافراد منه مع
ما يصلح ان يكون مخرجا للبعض الاخر منه سيما اذا كان اخراج هذا المشكوك مع اخراج ذلك المتيقن
بدلالة واحدة ليس باحق بجريان الاصل من اللفظ المقرون بكلام او مقام يصلح ان يكون قرينة
لم يعلم ان المجاز في مثل هذا اللفظ عدم جواز التمسك باصالة الحقيقة فيه نظير الامر الوارد
في مقام الحظر والعام المتعقب بالضمير الراجع الى بعض مدلوله والاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة
والمجاز المشهور ونحو ذلك فان قلت ان المخصصات المنفصلة في الادلة الشرعية غالبا
ليست بانفسها مخصصة اذ ربما يتعلق الخاطب بزمان الخطاب وان قلنا بان يعتق المتكلم الى بيع
لكون المتكلم بالادلة الشرعية في حكم متكلم واحد فالمخصص المنفصل كاشف عن اقتران العام
بمخصص متصل فلا بد من الحكم بالاجمال فيها كالعام المخصص بالمتصل قلت اولا ان كشف المخصص
المنفصل عن مقارنة العام للمخصص المتصل انما هو بمقدار ما اتضح دلالة ذلك المنفصل على
خروجه عن العام فان قوله اكرم عدول العلماء اذا كان المتاخر بكثير عن قوله لا تكرم العلماء انما
يكشف عن مقارنة العام بما دل على خروج ارباب ملكة العدالة عن عموم النهي عن الاكرام
وليس دالا على مقارنته بهذا العنوان المجمل اعني عنوان العادل وثانيا ان مجرد مقارنة
العام بدليل يحتمل ان يكون قرينة للتخصيص غير موجب لاجمال العام وسقوطه عن الظهور

وانما الموجب له هو كون ذلك المحتمل للقرينة من جملة اجزاء الكلام العام والاظهر مع المخاطب
الخاص سابقا وكان حين سماع العام ملتفتا اليه فهذا لا يوجب سراية الاجمال الى العام بالنسبة
الى الزائد المشكوك والحاصل ان المخصص المنفصل لا يكشف عن كون العام ملحوقا بنفس العنوان
الذي علق به الحكم فيه فتبين مما ذكرنا الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل ثم انه لو كان العنوان
المجمل مخرجا عن عام واحد بمخصصين متصل ومنفصل كفى المتصل في اجمال العام ولو كان الامر بالعكس
بان كان هناك عامان لاحدهما مخصص متصل مجمل كما لو حكم الشارع بنجاسة الدم عموما في مقام
وحكم في مقام اخر بالحكم بعدم جواز الصلوة في الدم الا ان يكون مقدار الدرهم فالظاهر ان
العام الاول كاف في البيان لو فرض اجمال المخصص وهو الدم البالغ سعته درهما فاذا دريت ينبغي
التنبيه على امور الاول انه ربما يتوهم في بعض العمومات كونها بالنسبة الى موارد الشك في
المخصص بالعنوان المشتبه من حيث المصداق الذي اخترنا عدم جواز التمسك بالعام بالنسبة اليه
مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود فربما يتوهم ان الاجماع على عدم جواز الوفاء بالعقد الفاسد مخصص في
وجوب الوفاء في العقد الصحيح فاذا شككنا في صحة عقد وفساده فلا يجوز التمسك بعموم الاية
لعدم العلم بكونه صحيحا نعم لو علم بكونه صحيحا وشك في لزومه فليتمسك بالاية لاثبات لزومه
بل ربما يقوى الوهم ويضعف البصيرة فيجعل من ذلك ايضا نظير الحال في العقود الجائزة لانه لا يجب
الوفاء بها اجماعا فيختص موضوع الاية بغير العقود الجائزة فاذا شك في جواز عقد ولزومه
فلا يجوز التمسك بالاية لان وجوب الوفاء فرع عدم كون العقد من العقود الجائزة ومثل
اطلاقات ادلة العبادات بناء على القول بوضعها للاعم فانه ربما يتوهم انه لا فرق بين الصحيحي

بين الصحيحي والاعمي في عدم جواز التمسك بمثل قوله اقيموا الصلوة ونحوه اذ كان
الصحيحي يجعل وصف الصحة ماخوذا في مفهوم الصلوة فلا يجوز التمسك بالاية على وجوب
ما شك في صحته وفساده كالصلوة بدون السورة وبدون الطمأنينة ونحو ذلك فكذلك الاعمي
ليس له ذلك لان الفاسد غير مطلوب اجماعا فيختص الاية بالصلوة الصحيحة فلا يجوز التمسك
بها في مشكوك الصحة والحاصل ان وصف الصحة عند الصحيحي داخل في مفهوم اللفظ وعند
الاعمي ماخوذ فيه على وجه التقييد وكلاهما مانعان عن التمسك بالاية فيما شك في ثبوت الوصف
له ولا يخفى على المتامل عدم جريان هذا التوهم وتوضيح وجه اندفاعه ان المراد بالعنوان المخرج
هو الذي وقع في الادلة الشرعية المخصصة لهذا العام موضوعا للحكم المخالف للعام ولا ريب
ان العقود الفاسدة بهذا الوصف ليست موضوعة لحكم الشارع بعدم وجوب الوفاء وانما
الموضوع له هي مصاديق العقود التي حكم بفسادها وانما يحمل عليها وصف الفساد ويتصف
بهذا العنوان بعد حكم الشارع بعدم وجوب الوفاء بل عدم جواز الوفاء بها اذ لا نعني بالفاسد
الا ما كان لغوا في نظر الشارع غير مؤثر اثرا فحينئذ نتمسك بالاية على وجوب الوفاء بكل عقد حتى
يثبت فساد ذلك العقد ومعنى ثبوت فساده حكم الشارع بعدم جواز الوفاء به لا بكل عقد غير
فاسد وهكذا الكلام اذا شك في الجواز واللزوم فيتمسك على اللزوم بوجوب الوفاء
بكل عقد حتى يثبت جوازه لا بكل عقد غير جائز فوصف الجواز ليس ماخوذا في العقد الذي
دل الدليل على عدم وجوب الوفاء به ومن هنا يظهر وجه اندفاع توهم اخذ الصحة قيدا للصلوة
في اقيموا الصلوة على مذهب الاعمي فان المراد بالصحة ان كانت مطابقة الفعل للمامور به فهو

فهو وصف لا يتحقق الا بعد الوجوب فكيف يؤخذ في موضوعه الذي لا بد من تحققه قبله و
ان كان المراد بها كون تمام الاجزاء والشرائط فلا ماخذ لالحاق هذا القيد بالصلوة وتقييدها
به الا ما يتوهم من قيام الدليل على ان الناقص لا يجب وفيه ما مر ان الفاسد لا يجب لو فرض
انه لم يرد في الادلة الشرعية الا بيان ان الفعل الفلاني كالصلوة بدون السورة او بدون الطهارة
ناقص لا ان مفهوم الناقص لا يطلب كيف والنقص انما يستفاد من عدم طلب الشارع فكيف
يجعل موضوعا له فان الشارع اذا اوجب جهة لزم من ذلك عقلا كون الناقص عنها غير مطلوب
بهذا الطلب فظهر من ذلك ان الموضوع في اقيموا الصلوة ليس الا نفس الصلوة فكلما ثبت
انها صلوة تتصف بالمطلوبية ولا نعرف التمام الا ان يدل دليل ان الجزء الفلاني او الفلاني
غير مطلوب فيكشف بذلك عن كونها ناقصة اما شطرا او شرطا وكل صلوة لم يثبت خروجها
عن اطلاق مطلوبية الصلوة بدليل معتبر فيحكم عليها ببقائها تحت الاطلاق فيثبت لها
المطلوبية ويكشف ذلك عن كونها تامة غير ناقصة فالتمام وعدم النقص انما يستكشفان
باطلاق الطلب لا انهما ماخوذان في موضوعه حتى يجب احرازهما ولا نظير لما نحن فيه عدم
الفساد في العقود وكذا اللزوم وعدم الجواز ولنوضح ذلك في مثال عرفي فان المولى
اذا قال اعتق كل من في هذا البيت فان هذا الكلام بعمومه كاشف عن رقية
كل من في الدار الا ان فاذا دل دليل على حرية بعضهم خرج عن العموم واذا شك
في حرية بعضهم قلنا ان نستكشف بهذا العموم رقيته وليس لاحد ان يتوهم ان الاحرار
خارجة يقينا فالتمسك بالعام موقوف على احراز الموضوع وهو عدم كونه حرا او كان مما

والاصل في ذلك الفرق بين الصفات الماخوذة في الموضوع التي يجب احرازها اولا ثم
اجراء الحكم فيه وبين الصفات الثابتة للموضوع من غير ان يؤخذ فيه عند قصد جعل
الحكم فافهم فان قلت ما نحن فيه ايضا من هذا القبيل فان المولى اذا قال اكرم العلماء ثم
ورد من الخارج انه لا يجب اكرام العلماء الفساق وانكان موضوعا للحكم الثاني لا يجوز اجراء
هذا الدليل فيه وردا لا بمحو الفسق بالعلم الا ان الموضوع في العام ليس متصفا بعدم
الفسق حتى يجب احرازه والعلم به في اجراء حكم العام نعم علمنا من الخارج ان الذين يجب
اكرامهم غير فاسقين والا لزم اجتماع الوجوب والحرمة في موضوع واحد ولا يلزم من ذلك
كون وصف عدم الفسق موضوعا له لا بد من احرازه قبله كما لو قال اضف جيراني ونحن نعلم
من الخارج ان المولى لا يجب اضافة اعدائه فنعلم ان العداوة ووجوب الاضافة لا يجتمعان
فاذا شككنا في رجل منهم انه عدو او صديق فلا يجوز التوقف عن اضافته بمجرد ذلك بل
يمكن الحكم بعدم كونه عدوا لاصالة عدم خروجه عن العموم فاذا وجب اضافته لم يكن
عدوا لعكس نقيض قولنا كل عدو لا يجب اضافته وهو قولنا كل من يجب اضافته فليس بعدو
فاي فرق بين هذا المثال وبين المثال السابق قلت لو قال المولى اضف جيراني
ثم ورد دليل من الخارج ان الجار العدو لا يجب اضافته علمنا العداوة وشككنا في عداوة بعض كان
حاله حال اكرم العلماء ولا تكرم العالم الفاسق في عدم جواز اجراء حكم العام على
المشكوك نعم لو لم يعلم بعداوة احد منهم وانما شك في بعضهم لم يكن معنى عدم
وجوب اضافة العدوان اذا فرض عدو في الجيران لم يجب اضافته جاز التمسك بالعموم

فافهم

واستكشف منه عدم عداوة المشكوك لاصالة عدم التخصيص في العام وكذا الحال في اكرم
العلماء اذا علم من الخارج انه لو فرض منهم فاسق لم يجب اكرامه لكن لم يعلم بوجود الفاسق
وانما شك في فسق بعضهم والسر في ذلك انه لم يثبت هنا قيد زائد على الموضوع وكان
حتى يجب احرازه لان الفاسق غير معلوم الوجود منهم فتقييد العام بغير الفاسق ليس تقييدا
اذ لعل كلهم غير فساق فان قلنا اذا فرض ان العداوة مانعة عن الاكرام او عدمها جزء المقتضي
وجب احراز عدمها لاجل الحكم بوجوب الاكرام كما اذا فرضنا تقييد العام في اللفظ بعدم
العداوة ومن المعلوم ان اصالة الحقيقة لا تنهض لاحراز عدم العداوة للزوم الدور ولو
لم تنهض اصالة عدم التخصيص بغير المتيقن فيما نحن فيه اي فيما اذا علم خروج بعض الافراد لاحراز
عدم اتصاف الفرد المشكوك بالوصف الماخوذ في المخصص قلت عند الشك في ثبوت اصل العداوة
في الجيران لا نسلم كون وصف عدم العداوة ماخوذا في الحكم غاية الامر ان العداوة ماخوذة
في موضوع الحكم المضاد لحكم العام فان قلت نعم مسئلة فيما نحن فيه قلت الموضوع للحكم
الخاص فيما نحن العالم الفاسق ويلزم منه ان مطلق العالم ليس موضوعا للحكم العام لتكاذب
القضيتين فلا بد ان يكون الموضوع العالم الغير الفاسق

بسم الله الرحمن الرحيم

في عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص

الاكثر على عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص بل حكى عليه الاجماع عن الحاجبي
وظاهر موضع من التهذيب وقيل بالجواز واستدل للاولين بان علمنا اجمالا بوجود مخصص
لاكثر العمومات التي بلغتنا الينا كما يشهد به ادنى تتبع مع شيوع حكايته واستفاضة نقله
والمتتبعين يوجب عدم الوثوق بعموم عام تصادفه بمجرد عدم مصادفة المخصص بعد ابتلائه

اذ يتساوى عندنا احتمال كونه من العمومات المخصصة واحتمال كونه من غيرها ان لم يترجح الاول
بالنظر الى الغلبة المذكورة ولا دليل على حجية تلك العمومات مطلقا حتى عند عدم البحث
عدم الوثوق بعمومها لعدم مساعدة الاجماع والعقل على ذلك وهذا ظاهر وكذا الكتاب
والسنة اذ ليس فيها ما يقتضي حجيتها كما سنشير الى البعض واما بعد التتبع المورث للظن بالعدم
فيجب التعويل عليه اذ لو اعتبر العلم بذلك لزم العسر والحرج المنفي في الشريعة وفوت
الوقت في تحصيل المسائل وطرح اكثر العمومات لعدم التمكن من تحصيل العلم بعدم التخصيص فيها
وهذا الدليل يجري بعينه في سائر الادلة الظنية سواء كانت ظنيتها من حيث الخبر الواحد او من حيث
المتن كالامر والنهي والمطلق وغيرها من الظواهر اللفظية اقول مقتضى العلم الاجمالي بوجود
المخصص لاكثر العمومات سقوط الاحتجاج بها اذ يصير بمنزلة العام المخصص بالمجمل وقضية ذلك
وجوب الرجوع في مواردها الى الاصول غير ان العمل بالاصول ايضا كان مستلزما للمحذور من وجوب
الرجوع الى العمل بالظن فهذا يوجب العمل بالظن لا بدليل الكتاب والسنة من باب الظن الخاص
فالاستدلال بهذا ممن يرى وجوب العمل بظاهر الكتاب والسنة من باب الظن الخاص مشكل
والقول بان العلم بعدم وجود المخصص فيما بايدينا من الادلة الخاصة لما كان متعذرا اوجب
الاكتفاء بالظن دفعا للحرج المنفي انما يستقيم اذا ثبت وجوب العمل بهذه العمومات مع طرح الاجمال
لكن وجوب العمل بها مع هذا الفرض ليس الا للعلم ببقاء التكليف بمضامينها وحيث تعذر
تشخيصها على وجه العلم اقتصر على الظن وهذا يوجب العمل بمطلق الظن فاذا ظننا
من جهة الشهرة او غيرها من الظنون ان قوله اكرم العلماء اريد به ما عدا زيد العالم

كان هذا تشخيصا للمضمون العام بالظن فلا يجوز تخصيص اكرام زيد وان نجد فيما بايدينا
من الادلة المعتبرة ما يدل على التخصيص فان قلت المعلوم وجود المخصص لاكثر العمومات
فيما بايدينا والادلة المعتبرة لا وجود المخصص مطلقا والعقل المعلوم ايضا وجوب العمل بجميع
المضامين التي تضمنها العمومات منضمة الى ما ورد في تلك الواقعة من الادلة المعتبرة التي بايدينا
فلا بد من الفحص فيما بايدينا من الادلة وجمع بعضها مع بعض ولا اعتبار بظن وجود المخصوص
امارة لم يعلم اعتبارها فاذا ظننا عدم المخصص فيما بايدينا كفى لتعين العمل قلت العمل
بمضمون ما بايدينا من الادلة انما هو من حيث تضمنها الاحكام الواقعية فهي التكليف بها حقيقة
فاذا دل شيء مما بايدينا على حكم واقعي دلالة علمية او ظنية معتبرة اخذ به واذا فرض
الاجمال في دليلها سقط عن الاعتبار كان وجوده كعدمه فلا بد من التماس الحكم من دليل
اخر وان لم يوجد فمن الاصول وان لزم العمل بها محضا تعين الرجوع فيه الى
الظن فان قلت ان العلم الاجمالي بوجود المخصص لاكثر العمومات لا يسقطها عن الحجية من حيث
كونها بمنزلة العام المخصص بالمجمل وانما يسقطها من حيث ان العمل باصالة العموم من جهة
الظن بعدم المخصص ومع العلم الاجمالي يرتفع الظن فلا بد من تحصيله بالفحص وبالجملة
فرق بين سقوط الظاهر عن الحجية من جهة طرو الاجمال عليه وبين سقوطه من حيث
وهنه وعدم حصول الظن منه ويكفي في الثاني حصول المظنة ولا يكفي في الاول الا العلم
او الظن المعتبر بتشخيص احد الاحتمالين او القول بحجية مطلق الظن فافهم قلت ان
اصالة الحقيقة لا تجري فيما نحن فيه من العمومات التي يعلم بتخصيص بعضها اجمالا الا وجرى في

اذ لو جرت في الكل لزم طرح العلم الاجمالي بالمخصص ولو جرى في بعض دون بعض لزم
الترجيح بلا مرجح فحكمه حكم المخصص بالمجمل وان لم يكنه فتعيين عدم طرد التخصيص في بعضها
يتوقف على حجية الظن وثانيا سلمنا ان العلم الاجمالي ليس مانعا عن التمسك باصالة العموم
بل عدم العمل لاجل عدم شرطه وهو حصول الظن بعدم المخصص لكن نقول ان الشرط
في العمل باصالة العموم هو الظن بعدم ورود المخصص من المتكلم او في حكمه لا
الظن بعدم وجود المخصص فيما بايدينا من الكلمات الصادرة عن الموالي التي لا انضباط لها في الازمنة
وجهة تفاوتها واختلافها في الظهور والاختفاء في الكثرة والقلة الا ان يدعى ان الظن بعدم
وجوده فيما بايدينا اليوم ملازم الظن بعدم وروده من المتكلم واما لو كان غير مفض
اليه فانه قد لا يحصل الظن بعدمه مع وجود داعيا لو وجد امارة غير معلومة الاعتبار كاشفة
عن مخصص مختف علينا ان الثابت من الادلة اعتبار الاصول لا بشرط الظن لاستقراء
السيرة على ذلك في باب الاستفادة والتحقيق بناء على عدم اعتبار الظن المطلق والاقتصار
على الظن الخاص ان المعلوم علينا التكليف الفعلي في كل مسئلة ورد فيها كلام من الشارع
وفي جملة ما وصل الينا وكلما انه وصل الينا علما او ظنا بالظن المعلوم اعتباره فاذا اراد
حكم مسئلة فيجب علينا مراجعة ما وصل الينا فان لم نجد بعد الفحص التام سقط التكليف
الفعلي به عنا ورجعنا الى ما يقتضيه القواعد العقلية والنقلية الممهدة للحكم بما لم يوجد دليل
على حكمه واذا وجدنا دليلا على ذلك الحكم فان افاد العلم فهو ولا معنى للفحص وان
فقد العلم بالحكم امارة جهة ظنية صدوره واحتمال عدم صدوره ولو مرجوحا او من جهة

احتمال عدم ارادة ظاهره واحتمال ارادة خلافه واما من جهة احتمال الصدور تقية وكم من الجمل
الياس بفقدها مبني هذه الاحتمالات في سائر كلمات الشارع التي وصلت الينا جملة فلا
يجوز الاقتصار على ذلك الدليل الظني مع هذه الاحتمالات اذ كما انه واجب العمل فكل الكلام
الاخر الوارد في حكم هذه المسئلة التي نريد ونجد في جملة ما بايدينا من كلمات الشارع واجب العمل
فلا بد من جمع الكلامين والاخذ بما ظهر بعد ملاحظة كليهما واحتمال ورود كلام اخر في
هذه المسئلة باصالة عدم نظيره احتمال اصل وجود كلام للشارع في هذه المسئلة
في جملة ما بايدينا من كلماته فالمانع عن التمسك بالاصل في الاولى هو الداعي الى الفحص عن
مجموع ما وصل الينا لاستنباط حكم هذه المسئلة وبعبارة اخرى لا فرق بين ما اذا اردنا
حكم مسئلة واجرينا الاصل فيها اولا من دون فحص اصلا وبين ما اذا تفحصنا كتاب من لا يحضره
الفقيه فلم نجد فيه كلاما للشارع في هذه المسئلة واحتملنا وجوده في التهذيب وبين ما
وجدنا في الفقيه دليلا واحتملنا وجود خلافه في التهذيب فكما لا يجوز التمسك بالاصل في
الاولين فكذلك في الثالث والفرق بينها بمجرد ان المرجع في الاولين هو الاصل العملي
الذي يكون الرجوع اليه وظيفة العاجز عن ادراك الحكم الواقعي وفي الثالث هو الاصل
اللفظي الذي لا يختص بالعاجز عن استكشاف مراد الواقع من الكلام فيجوز العمل به قبل الفحص كما
يشهد به اتفاق الناس على عدم وجوب الفحص على المخاطب القاصد لاستكشاف مراد المتكلم
اذا كان للكلام ظاهر مدفوع بان ذلك انما هو فيما اذا فرض كون وظيفة المخاطب العمل
بهذا الكلام بالخصوص واما اذا كان وظيفته والواجب عليه استنباط المطلب من مجموع ما وصل

ما وصل اليه في هذه المسئلة فالمجموع بمنزلة كلام طويل لا يجوز الاقتصار في استنباط المراد على
اوله كما ان العقلاء يجوزون عدم الاقتصار على ملاحظة كلام واحد صدر من المتكلم في
بيان حكم كلي يوجبون عليه فيما نحن فيه مراجعة كلما ورد من الشارع في هذا الباب والحاصل ان
كل كلام يلزم من ارادة المتكلم منه خلاف ظاهره قبح او غفلة بعنوان ان ترك القرينة ان كان
عمدا كان قبيحا والا كان غفلة منه فهذا الكلام لا يجب فيه الفحص وهو معتبر بالنسبة الى كل احد
سواء كان ممن خوطب به ام لا وكل كلام لا يلزم من ارادة المتكلم خلاف ظاهره قبح او غفلة بل يحتمل
قريبا ان يكون المتكلم قد اعتمد على المخاطب بالمخصص او ذكر المخصص في اخر الكلام او اوله
وقد يقطع الكلام واقتصر الحاكي على حكاية بعضه فهذا الكلام مما لا كلام في عدم جواز
العمل به قبل الفحص عند العقلاء وانما الكلام في جواز العمل به بعد الفحص ولا يبعد عدم التزام
الناس بالعمل به في غير مقام التعبد كما في القصص والحكايات وبيان المطالب الغير المتعلقة بعمل
المكلف خصوصا اذا لم يحصل من الفحص الظن بعدم ورود المخصص بل كان غاية ما حصل منه
عدم وجدانه فيما بايدينا من كلمات المتكلم نعم اذا ثبت التعبد بوجوب العمل بالكلام المذكور وامثاله
والرجوع اليها في استنباط التكاليف المعلومة اجمالا كما فيما نحن فيه حيث دل الدليل على
وجوب الرجوع الى قول الله تعالى وقول حججه صلوات الله عليهم اجمعين كان طريق العمل به هو
عدم المبادرة الى الاخذ بظاهر كل ما يوجد والا فان ذلك موجب لنقض غرض الشارع من
الامر بالعمل واذا فرضت نظير ذلك في التكاليف العرفية بان فرضت ورود كلمات من مولى
العرفي في نظير ما ورد الينا من كلمات الشارع وجدت العقلاء مطبقين على الزام عبيده بذلك

على ما ذكرنا من الفحص بقدر الوسع فاذا حصل الظن بعدم الصارف عن الظاهر الذي رآه اولا اطمئنانا
او علم وجوده فيما يقدر على الوصول اليه وان احتمل وجوده فيما لا يقدر عليه كان هذا الظن منجبرا(؟)
في باب الاطاعة والعمل بامر الشارع لاجماع العلماء والعقلاء وهذا هو المراد بظن المجتهد الذي
قام على اعتباره الاجماع وبقول المجتهد كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فهذا
ظن خاص ثبت التعبد به بعد ورود التعبد بالعمل بما في ايدينا من الكتاب والسنة وليس من قبيل
الظنون اللفظية الثابت اعتبارها بالخصوص بحكم بناء اهل اللسان في كل موضوع وان لم يثبت
التعبد بوجوب العمل بالكلام الصادر بعد هذا ولكن يرد على ما ذكر ان الدليل على حجية ظواهر
الكتاب والسنة ووجوب الرجوع اليها ليس الا ظهور تلك الظواهر في مراد الشارع المقتضي
لوجوب العمل بها حيث ان كل كلام صدر من المولى فهم منه شيء ولو بالظهور المعتبر عند العقلاء
في باب الاستفادة يجب العمل به بمقتضى وجوب اطاعة المولى لان تركه يدخل في عنوان المعصية
والمفروض ان ظواهر الكتاب والسنة على ما ذكرت لا يجوز العمل بها مع قطع النظر عن ورود التعبد
بها من الخارج بتجويز ظهورها لانها موقوفة على ورود التعبد بوجوب العمل بها فلا يكون وجوب العمل
بها من اجل ظهورها لانها المقتضية للعمل وان كان هو الاجماع فالاجماع انما دل على وجوب الطاعة للشارع
والاطاعة انما يتحقق بعد تشخيص المراد والمفروض عدم معرفة المراد من هذه الظواهر بنفسها
ولذلك اعترفت سابقا بانه لو وردت هذه الكلمات في غير مقام التكليف ولم يحتج الى العمل بها لم يعمل بها
بعد الفحص بقدر الوسع خصوصا اذا لم يحصل من الفحص ظن بالعدم وانما الدليل هو بقاء التكليف
بمؤديات الكتاب والسنة فلا بد من تشخيصها ولا يخفى ان التكليف بها ليس من حيث انها مؤديات

مؤديات الكتاب والسنة من حيث انها احكام واقعية فيجب العمل بكل ظن حصل بالحكم الواقعي او بكل
ما ظن انه مؤداهما فاذا ظن من الشهرة ان معنى الاية او الرواية كذا وجب العمل بها ولا نقول
بهذا غير القائلين بمطلق الظن فتوجيه الاستدلال المذكور بما حاصله وجهين احدهما ان التزام العمل
بالاصول اللفظية فيما نحن فيه بعد الفحص والظنون الخاصة التي بناء العقلاء على العمل بها مع قطع النظر
عن ورود التعبد بوجوب العمل بالكتاب والسنة الثاني ان العلم الاجمالي المذكور وان كان يوجب الفحص
الا انه لا يوجب سقوط الاصول عن الاعتبار بعد ذلك لان العدد المعلوم من المخصصات هو ما يحصل
بالاطلاع عليه والعلم به تفصيلا بعد الفحص والزائد على ذلك غير معلوم اصلا لان العمومات بالنسبة على قسمين
احدهما ما يعلم كونه مخصصا بعد الفحص والثاني ما لا يعلم فيه ذلك بعد الفحص فقبل الفحص لا يجوز العمل
بالعام حيث لا يعلم كونه من القسم الثاني وبعد الفحص يجوز او يعلم كونه من قبيل الثاني كما انه اذا علمنا
من اول الامر بعمومات معلوم التخصيص تفصيلا لم يقدح احتمال التخصيص في غيرها فكذلك اذا علمنا
من اول الامر بعمومات يعلم تخصيصها بمجرد الفحص فلا يقدح احتمال التخصيص في غيرها وحيث ان تلك
العمومات التي يعلم تخصيصها بالفحص مشتبهة بغيرها قبل الفحص لم يجز العمل بعموم عام وحيث
تميز تلك العمومات عن غيرها بعد الفحص جاز العمل بما لم يعلم بالفحص تخصيصه ونظير الاصول اللفظية
في جريانها بعد الفحص لا قبله الاصول العملية كاصل البراءة فانه لا يجوز التمسك به ابتداء للعلم
الاجمالي بثبوت التكاليف وقد اجمعوا على انه لا يقدح هذا العلم بعد الفحص مع ان بالفحص
لا يتميز مورد التكليف عن غيره تميزا علميا ولا ظنيا فليس الوجه فيه الا ان القدر المعلوم
من موارد التكليف هو ما يمكن العلم به تفصيلا او الظن المعتبر به بعد الفحص وحيث لا يتميز هذه الموارد

عن غيرها قبل الفحص وجب الفحص للتميز ولو فرضنا في المقامين عدم حصول العلم التفصيلي بعد
الفحص بحيث لا يبقى لنا علم اجمالي بمخالفة الاصل بين الباقي لم يجز اجراء الاصل اللفظي والعملي
بعد الفحص كما لا يجوز قبله فان قلت الفرق بين الاصل اللفظي والعملي بان الفرق في الثاني
بين ما قبل الفحص وما بعده من جهة علمنا اجمالا بثبوت التكليف الفعلي المنجز المقدور على العلم
التفصيلي به في جملة من الموارد فالشارع اراد منا بالفعل من كل واجب ... ما يمكن
لنا الاطلاع عليه بالفحص مثل ما لو طوى امرنا بالعمل به بعد الفحص عنه فاذا عجزنا في مورد
عن العلم بالتكليف فيه تبين لنا خروجه عن موارد التكليف الفعلي المنجز لعدم القدرة على العلم
به فيقبح التكليف به بخلاف الاصول اللفظية فانا نعلم اجمالا ان كثيرا من مواردها غير
باقية على ظاهرها بالفحص وعدم وجداننا المخصص لا يتبين ولا يتميز مورد البقاء على
الظاهر عن غيره لان الاجمالي الموجود قبله باق بعده قلنا اولا ان الوجه في عدم جواز العمل
بالاصل العملي قبل الفحص ليس العلم بالتكليف المنجز الفعلي بل هو العلم بثبوت الاحكام الواقعية
ولذا ذكرنا انه لو فرضنا عدم العلم بعد التكليف المقدور على العلم به تفصيلا لم يجز التمسك ايضا
بالاصل وثانيا ان نظير هذا العلم الاجمالي موجود في الاصول اللفظية فانا نعلم ان بعض
مخصصات يجب علينا تنجز العمل بها ويرتفع اليد عن العمومات لاجلها ونقدر ايضا على معرفتها تفصيلا
والزائد على هذه المخصصات غير معلوم لنا اجمالا ولا تفصيلا فالغرض من الفحص معرفة عدم
وجود المخصص المكلف بالعمل به تنجزا

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة قد عرفت ان الامر بالطبيعة لا يتحمل التخيير بين الاقل والاكثر في الامتثال وان
كان المطلوب منها هو احد الفردين على سبيل التخيير بمعنى ان الاكثر مطلوب كما ان الاقل
مطلوب ايضا لكن اذا حصل الاقل مع اجتماع شرائط التكليف سقط التكليف ولا يبقى الطلب
بعد ذلك فان العقل انما يحكم بالتخيير بين ما هو يمكن الامتثال في ضمنه من الافراد والفرد
الاكثر لا يمكن تحقق الامتثال في ضمنه وفي حكم الامر بالطبيعة ما اذا امر بالاقل والاكثر على
وجه التخيير فانه ان تمكن المراد في كل منهما حقيقة مغايرة لحقيقة الاخر كان يأمر تخييرا
بصلوة ركعتين او اربع ركعات مع استحباب التسليم خرج عن مسئلة الاقل والاكثر لان الاقل
في حقيقته مقابلة للاكثر وان كان مندرجا تحته صورة لكن فرض الكلام مع الاندراج
الحقيقي ليصدق الاقل والاكثر واما ما يقال ان التخيير بين الاقل والاكثر اذا ثبت فظاهره
منه بحكم العرف التخيير بين الاقل بشرط لا وبين الاكثر فان لم تقم قرينة توجب صرف هذا
الظاهر فالتخيير صحيح وان كان المراد الاقل لا بشرط فيرتفع التخيير فغير صحيح اما اولا فلان
التخيير سواء كان عقليا او شرعيا لا يعقل الا بين الاقل بشرط لا والاكثر لان الاقل
لا بشرط مفهوم مساو للطبيعة فكيف يعقل التخيير بينه وبين الاكثر الذي هو قسم منه فلا
حاجة في ذلك الى فهم العرف ولا يتصور قيام القرينة على خلافه فالكلام انما هو في تصوير
التخيير بين الاقل بشرط لا والاكثر وقد عرفت ان العقلي منه غير ممكن بين الاقل والاكثر
واما الشرعي فان ثبت مغايرة حقيقة الاقل للاكثر فلا كلام فيه لانه يخرج عن الاقل

في ان التخيير بين
الاقل والاكثر
في الامتثال
او بعض صور اذا
تعلق الامر
بالطبيعة

ولا كثر حقيقة ولا خلاف لاحد في اتصاف جميع اجزاء الاكثر بالوجوب وله احكام اخر وجوب
التعيين بالنسبة وجواز العدول عن احدهما الى الاخر وعدمها ونحو ذلك وان لم يكن
مغايرة حقيقة فاما ان يكون احدهما افضل ام لا والغالب ان الافضل هو الاكثر فان لم يكن
احدهما افضل فالتخيير ايضا لغو غير متحقق في الامثال الا ان الاتيان بالاقل يوجب البراءة وسقوط
طلب الامر ومجرد كون الاقل بشرط لا وبهذا الوصف لا يندرج في الاكثر لا يرفع قبح تخيير
الامر ان رجع الى التخيير بين ايجاد الشيء وعدمه لا التخيير بين البدلين ومجرد التعبير
بان الاقل بشرط لا مغاير في الوجود للاكثر ومضاد مع الاقل الموجود في ضمنه لا يجدي فاذا
اتى بالاقل فلا بد في تحقق الامتثال من ضم قيد التجرد والانفراد اليه او ضم العدد الزائد
اليه وهذا ان لا اعتبار له لا يخرجان الاقل عن وصف الوجوب التعييني ولا العدد الزائد
عن اللغوية وعدم عروض حكم شرعي له وان كان الاكثر الذي امر به الامر التخييري شرعي
افضل فهو على وجهين احدهما ان يكون افضليته لاتصاف العدد الزائد في نفسه بالاستحباب
في ذلك الامر الوجوبي فيرجع الامر الى استحباب زيادة هذا الجزء وهذا لا اشكال في
اتصاف الزائد بالاستحباب كالامر بسبع تكبيرات للافتتاح فان الست منها موصوفا
لاستحباب اجماعا عن غير الحلبي عن والد الحلبي وكالامر بالصلوة مع التسليم بناء على
استحباب التسليم والاول لما كان الواجب غير معين في ضمن الاكثر بحيث يكون تعيينه الى
المكلف والثاني ان يكون افضليته لجهة المجموع الاكثر بحيث اقتضاء دلالة الدليل كما
في المسح بثلث اصابع وباصبع والتسبيحات الاربعة وذكر الركوع والسجود فالظاهر ايضا

فالظاهر ايضا الحكم بالاستحباب الزائد لعدم ثبوت التخيير وحينئذ فيجعل الامر بالاكثر
على الاستحباب ويقال ان المراد من قوله امسح بثلث اصابع يعني زد على مسمى المسح باصبعين
هذا اذا ثبت اتحاد حقيقة الاقل مع ما في ضمن الاكثر

في معاني حرف النفي اذا دخل على فعل في كلام الشارع

بسم الله الرحمن الرحيم

اذا دخل حرف النفي على فعل في كلام الشارع فيراد منه احد امور الاول نفي ذات الفعل
كقولنا لا صلوة الا بطهور بناء على كون الصلوة اسما للصحيح والثاني النهي عن ذلك الفعل
كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال وقوله صلى الله عليه واله لا ضرر ولا ضرار على احد
الاحتمالات وقوله لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وقوله لا كلام والامام يخطب ولا غيبة للفاسق
على اضعف الاحتمالين الثالث نفي الاثر كقوله صلى الله عليه واله وسلم لا رضاع بعد فطام
ولا يتم بعد احتلام ومن القى جلباب الحياء فلا غيبة له الرابع نفي الصحة مثل قوله صلى الله عليه
واله وسلم لا عتق الا ما اريد به وجه الله ولا بيع فيما لا يملك ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب
بناء على وضع الاسامي للاعم وهذا المعنى اخص من السابق وليس كلما يترتب عليه الاثر يسمى
صحيحا وغيره فاسدا فان الزنا يترتب عليه الحد والافطار يترتب عليه القضاء والكفارة و
الرضاع قبل الحولين يترتب عليه نشر الحرمة ووجوب الاجرة للوالدة المرضعة على الوالد
ونحو ذلك ولا يسمى شيء من ذلك صحيحا الخامس نفي الكمال بمعنى المزية نحو لا صلوة
لمن لم يرغم انفه في الصلوة فان الصلوة الخالية عن الارغام غير كاملة بل باقية على حالها في
الثواب ونحو قوله صلى الله عليه واله لا صدقة وذو رحم محتاج السادس نفي التمام بمعنى

النقص نحو قوله لا صلوة لحاقن السابع نفي الوجوب كما في قوله لا طاعة لمخلوق والخبر على
احد الاحتمالين وقوله لا هجرة بعد الفتح ثم ان مقتضى الحقيقة هو ارادة المعنى الاول ولو قام
الدليل على عدمها دار الامر بين البواقي والاول منها وان كان اقرب في اصل الجملة الخبرية صرفها
عن الاخبار لكن هذا المالم يكن دليل على صرفها عن الاخبار دار الامر بين صرفها عن الاخبار وبين
ان يراد من المحكوم عليه بعدم الوجود هي صفة اعني صحته او تاثيره او كماله او تمامه على طريق
التجوز في المادة او يراد من نفيه نفي اثاره على طريق الاستعارة او بتقدير الصفة اعني التاثير
او الصحة او الكمال او التمام والظاهر ان ابقاؤه على خبريته والتصرف فيه باحد الوجوه الثلثة
اولى واقرب عرفا في المقام من وجوه لا تخفى وخير الامور الثلثة اوسطها لانه اقرب ايضا
ثم اذا دار الامر بين نفي الامور المذكورة اعني نفي التاثير او الصحة او الكمال والتمام
فالظاهر ان اعتبار احدهما اولى او الحمل على الاخيرين للاقربية العرفية لا الاعتبارية لعلمنا بها
واذا دار الامر بينها فان كان الفعل المنفي مما يتصف بالصحة في لسان الشارع والمتشرعة
كالعبادة والمعاملة بالمعنى الاخص فالاقرب عرفا نفي الصحة وان كان مما لا يتصف كان
الاقرب نفي التاثير واذا دار الامر بين الاخيرين فالظاهر ان نفي التمام اقرب عرفا واو
اعتبارا لانه شبيه بنفي الصحة ثم اذا حكمنا بنفي التاثير فالمنفي هي الاثار الشرعية لانها
هي القابلة للنفي والاثبات شرعا واما الاثار العقلية او العادية فلا يخفى بذلك الا
ان يكون الاثار العقلية اثار الحكم جعلي من الشارع في الفعل المنفي فمثل قوله لا صلوة
انما يحمل على نفي الصحة مع ان الصحة بمعنى موافقة الامر واللوازم العقلية الغير القابلة

الغير القابلة للجعل كما مر في موضعه وان الصحة والفساد بمعنى موافقة الامر ومخالفته
ليسا الا من الاحكام العقلية لكن لما كانت هاتان الصفتان من اللوازم العقلية لتعلق الامر
وعدمه بذلك الفرد الصحيح او الفاسد فيرجع نفي صحة الفعل اعني الصلوة المجردة عن الفاتحة
مثلا الى نفي تعلق الامر به وكذا قوله لا عمل الا بنية يدل على نفي الصحة لانه يرجع الى نفي
تعلق الطلب الذي مما يتوقف عليه الاتصاف بالصحة

في المجمل والمبين

اذا تعلق الحكم
التكليفي بالاعيان فان تبادر من الكلام نسبته الى فعل خاص متعلق به كحلية لحم الغنم المتبادر
منها حلية اكله وحرمة الشطرنج المتبادر حرمة اللعب به وكذا حرمة الغناء وحرمة المال
يتبادر منها حرمة التصرف وامثال ذلك فلا كلام وان لم يتبادر منه شيء فهل الحكم
باجماله بناء على قابلية الكلام لارادة بعض الامور وكلها فيتردد الامر بين ارادة
البعض المردد بين الابعاض وبين الكل او يحكم بعمومه بناء على انه اذا تعلق
التحريم بفعل متعلق به دون فعل اخر ويكون الفعل الاخر محللا لا فيد عليه
ايضا انه ليس بحرام يعني باعتبار هذا الفعل المفهوم وقوله حرم الشيء الفلاني
كذب بقولنا انه ليس بحرام فيفيد العموم وجهان اقربهما الاخير وقد يستدل على العموم بالحكمة
لان ارادة البعض دون البعض يوجب الاهمال المنافي لمقام البيان وفيه انه صحيح لو علم
وروده في مقام البيان ومجرد غلبة البيان في المقامات لا يوجب حمل ما ظاهره الاجمال على
البيان ثم ان ما ذكرنا من انه لو علم وروده في مقام البيان يحمل على العموم كلام ظاهري ايضا
مبني على المماشاة مع بعض القائلين بالبيان من جهة الحكمة والا فاذا ثبت ان الامر على

الكلام في ذاته اي بحسب الاثار الاصلية مجمل قابل للتبعيض والكل فمجرد علمنا الورود
في مقام البيان لا يوجب حمله على العموم اذ لو علمنا انه ورد في مقام بيان العموم كان منشأ ذلك
العلم هو الدليل على ارادة العموم وان علمنا انه ورد في مقام البيان للمخاطب لكن لا ندري
انه وقع في مقام بيان العموم او في مقام بيان بعض الجهات فهذا عين الاجمال ولا ينفع فيه علمنا
لوروده موقع البيان فان قلت انه اذا ورد هذا الكلام الى المخاطبين وعلم انه في
مقام البيان والمفروض انه لم يبين البعض كان ذلك دليلا على ارادة الكل فيحمل على العموم
من جهة مقام البيان انما هو للمخاطبين لان البيان لهم بالقرينة وبعد اختفائها على
غيرهم يحكم ذلك الغير بالبيان قلت لا ريب في ان تعويل المتكلم في بيان كلامه المجمل لا ينبغي
ان يكون على مجرد ايراده كلامه في مقام البيان فان ايراد الكلام في مقام البيان
فرع نصب القرينة المبينة لان المفروض اجمال الكلام في ذاته فكيف يكون هذا
الذي لا يتحقق الا بعد نصب القرينة بنفسه قرينة ومبينا للكلام والحاصل ان كون
المقام مقام البيان لا ينفع في حمل اللفظ المجمل المردد بين ارادة الكل والبعض لصلاحية
كل منهما على العموم اذ لا يعلم انه في مقام بيان العموم فيقبل ان يكون في مقام بيان البعض كما
ان الثاني يحتاج الى قرينة فكذلك الاول لتساوي نسبتهما الى اللفظ واما حمل المفرد
المعرف باللام على العموم بدليل الحكمة بناء على عدم استفادة عموم الحكم من تعلق الحكم
بالطبيعة المستلزم لوجوده في كل مقام وجدت الطبيعة فليس من قبيل حمل اللفظ
المجمل على العموم من جهة الحكمة لان الحكم اذا تعلق بالطبيعة باعتبار وجودها المردد بين

المردد بين جميع وجوداتها وبعضها فيقال ان خصوص الوجود الفلاني غير دخيل في
تحقق الحكم المعلق على الطبيعة المهملة بدليل انه لو كان دخيلا لبينه في مقام البيان حيث
انه المفروض فالسكوت عنه في مقام البيان دليل على عدم دخليته وكذا الخصوصية الاخرى
وهكذا فاذا حكم بعدم مدخلية الخصوصيات بالتقرير المزبور فيبقى الحكم متعلقا بالمهية
بشرط الوجود من غير مدخلية وجود خاص وهذا هو العموم والفرق بين هذا والمجمل ان
موضوع الحكم في المجمل غير معلوم واللفظ الدال على الموضوع الحكم في المجمل غير معلوم
مردد بين الكل والبعض فنفي احدهما بقرينة مقام البيان لا يثبت الاخر لجواز العكس لان
نفي ارادة احدهما لا يستلزم في نفسه ثبوت ارادة الاخر بل من جهة ان اللفظ لا يخلو عن ارادة
احدهما فكلما انتفى احد طرفي مانعة الخلو ثبت الاخر بخلاف المفرد المعرف وشبهه فان موضوع
الحكم المعبر عنه باللفظ غير مجهول بل هو معين وهي الطبيعة الموجودة في الخارج وانما
الاجمال فيما هو خارج عن اللفظ وهو ان الحكم في نظر المتكلم هل هو متعلق بجميع وجودات
الطبيعة ام ببعضها وليس لفظ المفرد مستعملا في جميع الوجودات على الاول وفي بعضها على
الثاني حتى يصير مجملا فاذا ثبت ان خصوصية وجود دون اخرى لا مدخل لها في الحكم بمقدمة
والا لبينه في مقام البيان ولعله مجرد نفي مدخلية الخصوصيات متمم كون الحكم في نظر المتكلم متعلقا
بالطبيعة من غير اعتبار خصوصية من الخصوصيات فتأمل ثم لو قلنا بالعموم فهل العام هو الانتفاع
بالخاتم او مطلق الاستعمال او مطلق التعرض ولو بمثل النظر فالمس ونحو ذلك وجوه اقربها
الاول لعدم تبادر التعرض بل مطلق الاستعمال واما مثل قوله لعن الله ... والثاني ... اذا

حرم شيئا حرم ثمنه فالمراد هو تحريم عنوان خاص من العنوانات التي وردت في كلام الشارع
سواء كان المحرم اكله او وطيه او مطلق الانتفاع به واما قوله لعن الله اليهود حرمت عليهم
فباعوها واكلوا ثمنها فالمفسر والمعنى ليس من جهة ان المراد حرمة الشحوم حرمة مطلق الا
نتفاع به حتى بيعها بل من جهة ان ما حرم اكله او لا اسراج لحرم بيعه للاكل والاسراج وهم
كانوا يبيعونها لاجل ذلك على من لم يبال بذلك منهم فتأمل ثم ان المجمل الوارد في
كلام الشارع المتعلق بعمل المكلف قد يكون اجماله ذاتيا بمعنى ان المتكلم القاه مجملا وقد
يكون اجماله عرضيا بمعنى انه كان مبينا فطرء عليه الاجمال ووجه القسم الثاني في مقام
التكليف بما لا خفاء فيه واما القسم الاول فاطلقوا عدم جواز التكليف به والتحقيق انه
ان كان على وجه يمكن امتثاله ولو بالامتثال الاجمالي امكن التكليف به سواء كان
اصل التكليف مجملا كلفظ الامر المردد بين الوجوب والندب او التحريم والكراهة او كان المكلف به
مجملا كالحق المردد بين امرين بعينه مع دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة او لا ما تعين بعين مع دوران
الامر بين الحرمة وغير الوجوب واما اذا لم يمكن الامتثال اصلا فلا يجوز واما ما ربما يتوهم من
جواز التكليف مع الامتثال الاجمالي ومثل له بالتكليف بالصلوة الى القبلة مع عدم التمكن
من الصلوة الا الى جهة واحدة مع الحكم بفساده لو انكشف الخلاف فهو توهم فاسد لان
التكليف ليس بالصلوة الى القبلة الواقعية المجملة بل بالصلوة الى جهة يحتمل ان يكون قبلة
ولا ينافي ذلك وجوب اعادته لو انكشف الخلاف لان وجوب الاعادة يكشف عن الوجوب
الواقعي المتعلق بالصلوة الى القبلة الواقعية وان لم يتعلق هذا الوجوب بالمكلف في حال

في مرحلة الظاهر وانما تعلق به في مرحلة الظاهر التكليف بالصلوة الى القبلة المحتملة فما هو
مجمل اعني الصلوة الى القبلة الواقعية لم يكلف به وما كلف به اعني الصلوة الى الجهة المحتملة ليس
مجملا والحاصل ان التكليف بالمجمل ليس قبيحا اذا امكن امتثاله لان امتثال التكليف المجمل او
التكليف بالمجمل انما هو على نحو تكليفه كما ان التكليف التفصيلي بالامر التفصيلي يقتضي الامتثال التفصيلي
من جهة المامور به ومن جهة الامر على المشهور من عدم كفاية قصد الوجه بالقرينة وعدم كفاية الاتيان
بامرين يعلم دخول الواجب في ضمنهما مع امكان اتيان الواجب المعلوم تفصيلا وان كان في
اشتراط التفصيل من جهة الامر والمامور به كلام بل الاقوى عدم اشتراط التفصيل من جهة
الامر بل يكفي مجرد قصد المطلوبية المشتركة او المرددة بين الوجوب والندب بل وعدم اشتراط
كون الماتي به امرا معلوما بالتفصيل بل يكفي اتيانه في ضمن امرين كما نبه عليه صاحب المدارك
في مسئلة الصلوة في الثوبين المشتبهين مع التمكن من الصلوة في الطاهر اليقيني ثم انا اذا
قلنا بجواز التكليف مع عدم التفصيل للتكليف والمكلف لكن الحكماء بل مطلق المتكلمين بل مطلق
الطالبين حتى الجانين بل مطلق الطالبين ولو كان بغير الكلام من الاشارة ونحوها مثل
اصوات البهائم المفهمة لمطالبهم لا شأن لهم هو بيان المطلوب فلم يعرض داع الى الاجمال وعلى
ما لا اشتباه فيه فالاجمال يحتاج الى داع وعرض ولا يتحقق في كلام بلا عروض فكل مجمل يصل
الينا من الشارع فيحكم بكونه مجملا عرضيا بمعنى انه كان حين الالقاء مبينا وقد خفي
بيانه ولا يجري هنا اصالة عدم القرينة المبينة لان اصالة عدم الدال على الاجمال
واردة على ذلك الاصل ثم على فرض وقوع التكليف بالمجمل فحكمه وحكم المجمل العرضي

هو انه ان كان الشك في اصل الالزام الوجوبي او التحريمي كالوحدة الامر بين الوجوب
وغير التحريم او بين التحريم وغير الوجوب فالاصل البراءة وان كان بينهما فالتخيير واما اذا
كان الاجمال في المكلف به فاما ان يدور الامر بين المتباينين واما ان يكون بين الاقل
والاكثر والاقل والاكثر المتردد بينهما قد يكونان بحيث لا يكون مجزيا الجنس اذا اتى به لو
فرض كون المطلوب هو الاكثر كالدين مثلا وقد يكونان بحيث لا يكون مجزيا الجنس اذا
اتى به لو كان المطلوب واقعا هو الاكثر كالمركب عن اجزاء لا ارتباط الا بين بعضها كالصلوة
مثلا وعلى التقادير فاما ان يدور الامر بين الوجوب وغير التحريم او بين التحريم وغير الوجوب
او بين الوجوب والتحريم واما اذا دار الامر بين الوجوب وغير التحريم فالقول هو الجمع
بين المتباينين او التخيير بينهما مبنى على مسئلة اخرى وهي ان التكليف الواصل الينا
مع اجمال متعلقه اما ان نعلم انه كان مجملا عند الالقاء ام لا فان علمنا بذلك
فيجب على المخاطبين وعلينا الامتثال بالجميع لما عرفت من جواز التكليف بالمجمل ذاتا
مع امكان الامتثال الاجمالي فيجب على المخاطبين والمشاركين امتثاله وان لم نعلم بذلك
بل كان مبينا حين الالقاء ولو بضميمة ما لم نعلم داعي الاجمال فنقول لا ريب
ان المخاطبين كانوا مكلفين تنجيزا بامتثاله التفصيلي حيث كانوا عالمين بتفصيله
كما هو المفروض وهل تشترك الغائبون معهم مع علمهم التفصيلي او العقد المسلم
والاشتراك ما اذا كنا ايضا عالمين بالتفصيل اما الاجمال لاشتراط التكليف التنجيزي
بالعلم التفصيلي فوجب على الحاضرين لوجدان الشرط ولا يجب على الغائبين لفقدانهم اياه

اياه ولا ينافي ذلك اطلاق الاشتراك واما لانه وان سلم اطلاق التكليف وعدم
اشتراطه بالعلم التفصيلي لكن نمنع من اطلاق الاشتراك حتى فيما لو جهلنا التكليف الذي علم
تفصيلا مقتضى اصالة البراءة وان كان هو الثاني فمقتضى فيقتصر فيها القا على
العقد المجمع عليه وهو تحريم ترك كلا الامرين ولا دليل على وجوب الجمع الا ان الاقوى
هو الاول لفساد الاحتمالين المذكورين في توجيه نفي تعلق التكليف بالامر الواقعي المجمل
اما الاول فلان دعوى اشتراط التكليف بالعلم التفصيلي لا يستقيم اما اولا فلانه ان
اريد الوجوب الواقعي للشيء المجمل مشروط بالعلم التفصيلي ففيه ان الثابت عندنا ان الاحكام
الواقعية الثابتة غير مشروط ثبوتها بالعلم والا لزم الدور كما ذكره العلامة في النهاية
فدفع التصويب في التحريم في مسئلة عدم معذورية الجاهل الجهة الغصب على
ما حكاه في الرياض لان العلم فرع الحكم فلا يتوقف عليه فان قلت ان الذي لا يعقل
توقفه على العلم بل العلم تابع له هو نفس الحكم واما موضوع الحكم الذي هو موضوع
حيث ان الكلام في اجمال التكليف به لا التكليف فلا مانع من توقف الحكم على العلم بالموضوع
قلت ذلك في المجمل المصداقي الخارج عن مسئلة اجمال اللفظ كما اذا حكم الشارع بوجوب
الاجتناب عن النجس ووجوب استقبال القبلة حيث انه يمكن ان يتعلق الحكم على
علم انه نجس وتعلق وجوب الصلوة لاما علم انها قبلة وكلامنا ليس فيه وانما الكلام
في نفس متعلق الحكم الذي هو معنى اللفظ الوارد في حيز الحكم ولا ريب بمعرفته يعرف
الحكم مثلا اذا قال لا تنقض يقين فالعلم بالمراد من اليقين في هذا الكلام جزء سبب لمعرفة

وجوب اتيان الشيء الفلاني المراد من اللفظ فلا يمكن ان يناط وجوب ذلك بالعلم بذلك الشيء
فاذا قلنا ان الحكم ليس موقوفا على العلم به والمفروض ان العلم به انما يحصل بمعرفة جنس الحكم
اعني الوجوب او غيره وشخص المحكوم عليه فشيء من العلمين لا يجوز ان يكون شرطا في الحكم نعم يمكن
ان يتوقف تعلق الحكم على معرفة معنى اللفظ لكن لا ينفعنا وقوع العلم بلفظ الحكم او لفظ
موضوعه في جواز اشتراط الحكم به لكن هذا خارج عن محل الكلام اذ الكلام في العلم بالموضوع
لا بمعنى اللفظ وبينهما تباين جزئي واما الموارد التي حكم الشارع بها التكليف مع العلم الاجمالي
بالوجوب فان اريد به موارد التي جوز الشارع فيها المخالفة القطعية بترك كلا الامرين بحيث كان
عن عدم تعلق الطلب بذلك الامر المردد وان اريد به الموارد التي حكم فيها بعدم وجوب الموافقة
القطعية فهو في موارد لم يرد خطاب تفصيلي متعلق بالمجمل بل كان قبل ما اذا علم العبد بورود
دليل على وجوب شيء لكن لا يدري انه خوطب بوجوب ذلك الشيء او خوطب بوجوب هذا الشيء
بحيث لا يكون شيء من الخطابين متوجها الى الشخص تفصيلا كما في صورة اختفاء النص او طلوع
على ورود خطابين ولم يعلم ايها المطابق للواقع كما في الدليلين المتعارضين وفي هذين المقامين
لم يعلم تفصيلا وجوب شيء مجمل وبعبارة اخرى تردد الواجب بين امرين ولم يوجب على كثرة وجود
بين الامرين والمناط في تعلق التكليف هو وجوب الامر المجمل تفصيلا لا اجمال المأمور به
واقعا ولا ريب ان ذكر الاشتراك بعد ورودها بالجمل جمع مقامات الشرعية وقبل الاتيان به
بالمجمل حتى فيما اختفى الدليل او تعارض النصان فضلا عما نحن فيه وتعلق الخطاب به مجملا و
لو كان تاما في الاوليين لم يتأمل فيما نحن فيه هذا كله مضافا الى ان مقتضى عموم ادلة وجوب

وجوبه

وجوب طاعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ووجوب العمل بالكتاب والسنة هو امتثال اوامرهما ولو كان
المأمور به مجملا ولا احتياج الى ادلة الاشتراك مع انه لا يخلو الحال من انه اما ان تعلق الوجوب بعموم
الخطاب الملقى الى المشافهين المجمل بالنسبة الينا او لا وعلى الثاني فلا بد من التزام جواز المخالفة القطعية
لان المفروض عدم تعلق التكليف بنا بترك كلا الامرين اذ لا يلزم من ذلك ترك شيء كلف
بفعله فان قلت انها محرمة بالاجماع قلت حرمتها كاشفة عن تعلق الطلب بذلك الامر الواقع
ولا مناص عن القول بوجوب الموافقة القطعية فان قلت انا نرى ان الشارع حكم في
بعض موارد العلم الاجمالي بعدم وجوب الاحتياط كما في الشبهة الغير المحصورة وكما في تعارض النصين
المحكوم فيه بالتخيير وان امكن الاحتياط بالجمع وكما اذا اختلفت الامة على قولين ولم يوجد دليل
على احدهما فانهم بين قائل بالتخيير وبين طارح الجميع وراجع الى الاصول ولم يقل احد بوجوب
الجمع والاحتياط اذا امكن قلت هذه الموارد لم يرد خطاب مجمل حتى يجب امتثاله اما الشبهة الغير
المحصورة فلا اشتراط التكليف بالعلم التفصيلي بالمصداق الخارجي والاجماع حصل ما اشتراط الاشتراط
فيه المعلوم واشتراط التكليف بالعلم بالموضوع الخارجي لا يضر فان كلامنا في عدم العلم
بالموضوع الكلي الوارد في الخطاب واما مسئلة تعارض النصين واختلاف الامة على قولين فلانه
لم يوجد خطاب تفصيلي متوجه الى الحاضرين حتى يجب امتثاله على الغائبين بل نعلم اجمالا بورود
خطاب من الشارع دال على شيء معلوم بالتفصيل ولا يعلم تفصيلا بورود خطاب دال على حكم شيء
مجهول والكلام في الثاني لا الاول فان قلت فاي فرق بينهما قلت الفرق بينهما هو ان في صورة
الخطاب التفصيلي بالامر الاجمالي يعلم الحكم تفصيلا بالتكليف فلا يجري ادلة البراءة بخلاف ما لا يعلم في صورة

العلم بالمراد من حيث

العلم الاجمالي بالخطابات لا شيء يتوجه الينا وانما يعلم اجمالا بورود خطابات اخفيت علينا ولان
في ان التكليف لا يكون بنفس ذلك الخطاب للقبح ولا بنفس هذا العلم الاجمالي لانه متعلق
بورود الخطاب والعلم بوروده والخطاب لا يقبل ان يتوجه الينا للجهل به رأسا لامتناع ثبات
التكليف

في الادلة العقلية

بسم الله الرحمن الرحيم

في الادلة العقلية عرّف
بعضهم الدليل العقلي بانه حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي واهمال التقييد بكون صحيح
النظر وبيان ارادة شأنية التوصل الاصطلاحية للاعتماد على بيان ذلك سابقا عند تعريف
مطلق الدليل بانه ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى حكم شرعي فالغرض من هذا التعريف
الاشارة الى ذلك اعتمادا في تفصيله بما علم هناك ثم ان بعضهم قسمه الى ما يستقل به العقل
والى ما يتوقف على ورود خطاب الشرع ومثلوا للاول بحكم العقل بالحسن والقبح وللثاني
بالاستلزامات كاستلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته ولحرمة ضده واستلزام تعليق الحكم على

على شرط او وصف او غاية لانتفائه عند انتفائها وتحريم التأفيف لتحريم الضرب فالحكم بثبوت
الافطار اذا ثبت القصر وثبت التلازم بينه وبين الافطار لقول وكما هو المعتمد بعد تنقيح المدرك
لا يخلو عن شيء اما التحديد فلانه ان اريد به التوصل بالحكم العقلي الى الحكم الشرعي استقلالا
ولا ايضا كما هو شأن الدليل بالنسبة الى المطلب الجزئي ففيه ان الحكم العقلي الواحد لا يمكن فيه ذلك
اذ لا بد في كل مطلب من حكمين لان الاكتساب التحصيل بالقول من مقدمتين فالدليل العقلي دائما
من حكمين نعم قد يتسامح ويطلق الدليل على نفس الاوسط وان اريد المدخلية في التوصل
وان لم يكن تمام الموصل ففيه ان كون بعض المقدمات عقليا لا يوجب عد الدليل من الادلة العقلية
توضيح ذلك ان المقدمتين قد يكونان عقليين كما اذا ثبت بالعقل قبح الكذب وثبت بالدليل
العقلي ان كل قبيح في العقل محرم عند الشرع وقد يكون الكبرى عقلية كما اذا ثبت بالشرع وجوب
ازالة النجاسة عن المسجد وثبت بالعقل ان كل واجب مقدمته واجبة وضده حرام وقد يكون
بالعكس كما اذا ثبت بالعقل قبح الظلم ودل الدليل الشرعي من الكتاب والسنة على حرمة كل
قبيح وقد يكونان شرعيين كما اذا ثبت وجوب القصر في اربعة فراسخ وثبت بالشرع عدم
انفكاك الافطار عن القصر والتلازم بينهما والظاهر من صاحب الوافية دخول القسم الرابع حيث
قال القسم السابع من الادلة العقلية التلازم بين الحكمين فانه اذا ثبت التلازم وتحقق احدهما
فانه يدل على تحقق الآخر والتلازم قد يكون مستفادا من الشرع كتلازم القصر والافطار
المستفاد من قوله اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت وقد يكون مستفادا من حكم العقل
كما في ان الامر بالشيء في وقت معين لا يريد عليه يستلزم عدم الامر بضده في ذلك الوقت والا

لزم التكليف بما لا يطاق وهذا القسم مما يتوقف حكم العقل فيه على ورود الخطاب الشرعي انتهى
ولا يخفى عليك انه اذا كان ما ذكره من ثبوت القصر في موضع وثبوت التلازم بينه وبين الافطار شرعا
بقوله اذا قصرت افطرت وصارت الصغرى والكبرى شرعيين فلا دخل للعقل الا في استنتاج
النتيجة على تقدير وصل المقدمتين فلا يبقى دليل شرعي لان الاستنتاج والمقدمتين دائما
بحكم العقل وقد ذكر بعض شراح الوافية تقريبا لدخول هذا القسم في الادلة العقلية بعد
ايراده عليه بقوله فان قلت متى كان ثبوت الملازمة بطريق شرعي كما في القصر والافطار ومقدمة
شرعية كالوضوء للصلوة كان الدليل على الحكم الذي لم ينص عليه بخصوصه شرعيا لا عقليا فقال
مجيبا عن الاعتراض قلت اثبات الحكم بطريق الملازمة نوع من عمل العقل وان كان ثبوت الملازمة
التي بها يستدل العقل من طريق الشرع فانه حين يستدل فانما يستدل بالملازمة المحرزة عنده
واي طريق اصابها وكيف يكون الدليل على الحكم في مثله شرعيا والدليل الشرعي الدال
على الملازمة لم يدل على هذا الحكم بخصوصه ولا نصا ولا بعمومه لانه انما دل على حكم وضعي
وهو التلازم ثم العقل يستدل بالحكم الوضعي الذي دل عليه الدليل الشرعي على هذا الحكم
التكليفي الخاص فيقول ان الشارع قد حكم بالتلازم بين القصر والافطار وقد ادرك
الان ما التقصير فهو يامرك بالافطار بحكم تلك الملازمة والا فلا ملازمة بل لو كان الخطاب
الشرعي خطاب تكليف يستفاد منه الوضع حتى يكون عاما نصا ولا لهذا الحكم التكليفي كان
يقول قصرت فافطر ثم استدللت على الحكم التكليفي بالملازمة لكان استدلالا عقليا لانه
استدلال بالملازمة المحرزة نعم لو استدل ابتداء بالخطاب لكان شرعيا لانه استدلال بالعموم

بالعموم انتهى كلامه رفع مقامه وفيه انه ليس معنى الكبرى الكلية التي هي احدى مقدمتي القياس
الا الحكم بكون الاوسط ملزوما للاكبر وهذا معنى اندراج النتيجة اجمالا في الكبرى وبذلك
يندفع الدور المشهور عن بعض اهل التصوف على اهل الاستدلال لان الحكم بثبوت الاكبر لكل
فرد من افراد الاوسط لا يلزم الدور المذكور فاذا فرض الملازمة بين القصر والافطار
فليس معناه ثبوت الافطار في مورد القصر من حيث انه معنون بهذا العنوان الواقع وسطا
وهنالك لا وظيفة للعقل الا الاستنتاج الذي هو شأنه في جميع الادلة الشرعية والعقلية
والعادية وبالجملة فليس هنا من حكم للشرع بالتلازم بين القصر والافطار وحكم للعقل
بان كل مورد للتقصير مورد للافطار حتى يكون هذه هي الكبرى ويكون ماخذها من حكم
الشرع بالملازمة الا ترى انه يكفي بعد قولنا العالم متغير حكم العقل بكون التغير ملزوما
للحدوث اذ ليس مرجعه الا الى قولنا كل متغير حادث وليس هذا الحكم الكلي متفرعا على ذلك الحكم بالتلازم
اللهم الا ان يقال ان المراد من المقدمتين في القياس ما لا يحتاج الانتاج بعد فرض صدقهما
الى مقدمة اخرى فاذا ثبت شرعا انه يجب القصر في اربعة فراسخ وثبت ايضا الملازمة بين القصر
والافطار فوجوب الافطار في موضع وجوب القصر انما يحتاج الى مقدمة عقلية اخرى بديهية
وهي استحالة انفكاك احد المتلازمين عن الآخر وهذا بخلاف قولنا متغير وكل متغير حادث
فان التوصل بهما الى حدوث العالم لا يحتاج الى مقدمة اخرى لا بديهية ولا نظرية ومن هذا القبيل
وجوب المقدمة الشرعية فانه اذا ثبت الامر بالصلوة وانه لا صلوة الا بطهور لم يثبت وجوب
الطهور الا بحكم العقل بناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به هذا ولكن الانصاف ان الدليل المحتاج

الى مثل هذه المقدمات العقلية المذكورة فى الاذهان كاستحالة اجتماع الضدين وارتفاع النقيضين
وتخلف اللازم عن الملزوم لا يسمى من اجل ذلك دليلا عقليا وبعبارة اخرى اذا كان دلالة
المقدمات الشرعية على المطلب بواسطة هذه المقدمات يسمى الدليل شرعيا ويكون دلالتها
كالالتزام الا ترى ان القرائن اللفظية للحقائق هى الالفاظ الدالة على معان تعاند الحقيقة
عقلا او شرعا وبمجرد دلالتها على المعاندة بحكم العقل لا يجعلها قرينة عقلية فالتحقيق ان	او عادة
المراد بالدليل العقلى هنا ليس ما يقابل النقلى بل ما يقابل الكتاب والسنة والاجماع فكما لا يلزم
فى الكتاب واخواته ان يثبت بالاستقلال حكم شرعى فكذلك دليل العقل فالمراد منه حكم
عقلى يتوصل به الى الحكم الشرعى كما يتوصل بالمقدمات الى غيرها سواء كان سببا تاما او جزءه و
القيم فلان حكم العقل فى المقامين غير محتاج الى خطاب شرعى وكما انه يستقل بحسن العدل
وقبح الظلم كذلك يستقل بعدم انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذيها وعدم انفكاك حرمة
الضد عن وجوب الشئ وعدم انفكاك عدم المسبب عن عدم السبب وعدم انفكاك
الغاية عن انتفاء المغيى عند عدمها وعدم انفكاك حرمة الايذاء الشديد عن حرمة الخفيف
وعدم انفكاك الملزوم عن اللازم فان هذه القضايا كلها على تقدير تحققها
ملازمات عقلية لا يتوقف تحققها على تحقق الملزوم نعم لو قسم الحكم العقلى باعتبار
الى الحكم الشرعى الى ما لا يحتاج فى التوصل به الى خطاب شرعى والى ما يحتاج كان مستقلا
فان التوصل بحكم العقل بالتلازم بين وجوب شئ ووجوب مقدمته وحرمة ضده مثلا الى
الحكم الشرعى بوجوب مقدمته او حرمة ضده متوقف على ثبوت الخطاب الشرعى بوجوب ما يتوقف عليه

على فعله او تركه وكذا التوصل بحكم العقل ببقاء ما كان ولم يظن خلافه الى ثبوت حكم شرعى يتوقف
على خطاب شرعى يدل على الحكم فى الحالة السابقة وهكذا فيكون التقسيم المذكور الى ان المراد باللزوم	اشارة
فى التعريف اعم من التام والناقص ولعل بعضهم اراد ذلك واشتبه الامر على بعض اخر

فى تقسيم الحكم العقلى الى التكليفى والوضعى

ومما ينقسم الحكم العقلى الى التكليفى والوضعى

ومثل للوضع بشرطية القدرة للتكليف وسببية الخبر لعله وفيه ان شرطية القدرة ليست حكما
عقليا وانما الحكم العقلى هو قبح التكليف بلا قدرة والموجب لانتفاء صدوره عن الحكيم فهذا المعنى
يعبر عنه بعبارة الشرطية وكذا الحكم بسببية الخبر لعدم التكليف وبالجملة فالحكم الوضعى العقلى
فى مقابل التكليفى غير موجود وان قلنا بوجوده فى الشرعيات بمعنى جعل الشارع شيئا سببا او شرطا
لشئ بحيث يترتب عليه الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء لكن العقل لا يحكم او لا
بالانتفاء عند الانتفاء فهذا ليس حكما بل هو حكم اللهم الا ان يراد ان العقل يحكم بما يمكن ان
يعبر عنه بالشرطية فانه يمكن ان يعبر عن قبح التكليف بغير المقدور بشرطية القدرة قيل ان
مؤدى حكم العقل فى التحسين والتقبيح العقليين قد يكون حكما واقعيا كوجوب شكر المنعم وحرمة
كفرانه وقد يكون حكما ظاهريا كالحكم باباحة الافعال الخالية عن امارة المفسدة والبرزخ مسئلة
اصل البراءة والاستصحاب وغيرهما فى الحكم الظاهرى هو ما ثبت لموضوع من حيث انه مجهول
الحكم وهذا غير متحقق فى الحكم العقلى باباحة الاشياء الخالية عن امارة المفسدة لان الاباحة
ان كان الشئ بوصف انه مجهول الاباحة والحظر فحكم العقل بالاباحة ممنوع	امل ان
النزاع المعروف بين العدلية والاشاعرة فى التحسين والتقبيح انما هو فى حكم العقل بالحسن والقبح

العقل بمعنى حكمه بان الحسن والقبيح يستحق فاعله بالمدح والثواب والذم والعقاب

بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فيثبت بمجرد ثبوتهما بهذا المعنى كون حكم العقل دليلا على حكم الشرع
اذ لا نعنى بالواجب والحرام الشرعيين الا ما استحق العقاب على تركه او فعله نعم اثبات الحكم الشرعى بذلك
بمعنى انشاء الشارع خطابا فى ذلك الفعل على وجه الاقتضاء او التخيير موقوف على اثبات الشرع جميع ما
ادركه العقل واما لعدم اطلاعها فكيف حكم العقل عن صدور الخطاب فى الفعل الخاص على طبق حكم العقل لكنه لا حاجة
الى ذلك الا ترى انه لو حرم العبد بان قتل ولد المولى موجب لاستحقاق الذم والعقاب لم يفرق
الحال بين ان يصدر المولى فى الواقع نهى عن قتل الولد فيكشف حكم العقل عنه وبين ان لا يرد
فحسن مؤاخذة المولى على قتل ولده وح فيكون العقل الحال الثانى للشارع وذهب بعض
المتاخرين الى منع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بعد تسليم حكم العقل ولم اجد بهذا القول
لاحد قبل المحقق التونى فى الوافية الا لعليل من الاشاعرة كالزركشى ولا فكلمات القوم اكثرها
وجملة كلامهم من الخاصة والعامة ظاهرة فى ان كل ما قال ان حكم العقل انما يكون فيه منشأ للثواب
والعقاب كما تشهد بذلك عنوانهم لمحل النزاع بين العدلية والاشاعرة وادلتهم ولكون
الطرفين فان جماعة من اصحابنا والعامة كالمحقق اللاهيجى فى كتابه المسمى بكوهر مراد
كفاضل الجواد وغيرهما من الامامية والقوشجى فى شرح التجريد والاسنوى فى شرح المنهاج
فسروا الحسن والقبح بكون الفعل مما يستحق المدح والثواب او الذم والعقاب وانضاف
الباغنوى بعد نقله كلام صريح المواقف حيث جعل محل النزاع فى استحقاق المدح فى الثواب
والذم والعقاب وقال ان الحسن والقبح بهذا المعنى عندنا شرعى وعند المعتزلة عقلى و
فى التهذيب وان اقتصر على استحقاق المدح والذم الا انه ذكر ان الذم قول او فعل منبئ

منبئ عن اتضاع حال الغير ومثل السيد العميدى فى الشرح للقول بالشتم وللفعل بالضرب
وقد اقتصر فى النهاية فى تعريف الواجب والحرام على ما يذم تاركه او فاعله فعلم ان المراد
بالذم ما يعم العقاب والحاجبى والعضدى وان لم يصرحا بالثواب والعقاب الا انهما فسرا
الحسن والقبح باستحقاق المدح والذم فى حكمه ومرادهما كون الفعل يجب بحكم الشارع
وفى نظره مما يستحق ان يمدح عليه او يذم كما هو اجود الاحتمالات التى ذكرها جمال الدين
فى معنى العبارة وقد ولد بعض المعاصرين بخلاف مراده تبعا لبعض الشراح وقد حكى جمال المحققين
فى الحاشية عن المعتزلة انهم ذكروا فى تعريف الحسن انه ما يستحق فاعله الثواب وفى القبح انه
يستحق العقاب وكيف كان فالظاهر ان كلمات الجميع متفقة على ان المراد بالحسن والقبح استحقاق
الثواب والعقاب قال فى المواقف على ما حكى عنه الباغنوى فى بيان معانى الحسن والقبح الثالث
تعلق المدح والثواب عاجلا واجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح فى العاجل و
فى الاجل يسمى قبيحا وان اريد ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بالمدح والذم وترك الثواب
والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعى وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شئ
منها فى نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة
امر الشارع بها ونهيه وعند المعتزلة عقلى فانهم قالوا للفعل فى نفسه مع قطع النظر عن الشرع
جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او جهة مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله
ذما وعقابا ثم انها قد يدرك بالضرورة وقد يدرك بالنظر وقد لا يدرك بالعقل ولكن اذا
ورد الشرع علم ان هناك جهة محسنة او مقبحة انتهى ثم اعترض عليه الباغنوى بان دعوى الضرورة

في ادراك استحقاق الثواب او العقاب في شيء من الافعال بعيد لان العقل لا يستقل في امر الآخرة
انتهى وقال الاسنوي بعد ذكر معاني الحسن والقبح وانما النزاع في الحسن والقبح بمعنى ترتب
الثواب والعقاب عليها فعندنا انهما شرعيان وعند المعتزلة انهما عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية
الكشف عنهما وانه لا يفتقر الى الوقوف على حكم الله تعالى على ورود الشرائع لاعتقادهم رعاية
المصالح والمفاسد وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة كالعلم بحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الصدق الضار فاما ما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر
كصوم اخر يوم من رمضان واول يوم من شوال فان الشرع مظهر لحكمه المعنوي الخفي علينا فالحاكم
حقيقة هو الشرع اجماعا وانما الخلاف في ان العقل هل هو كاف في معرفته ام لا انتهى وهذا تعيين
لمحل النزاع واما دلائل المراد لهم المذكورة من الطرفين على ان الخلاف في حكم العقل باستحقاق الثواب
والعقاب فمنها استدلال المعتزلة بانه لو لم يحكم العقل بالحسن والقبح لزم افحام الانبياء لعدم وجوب
فلم يكن المراد بالحسن معنى يوجب حكم الشارع بالوجوب لم يلزم من حكم العقل عدم الافحام
الوجوب العقلي ومجرد استحقاق الذم على الترك غير كاف في بعث المكلف على النظر في المعجزة وكلامهم
بانه لولا حكم العقل بالحسن والقبح لم يجب معرفة الله تعالى ومنها استدلال الاشاعرة بآية وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا فانه لولا كون النزاع في حكم العقل باستحقاق العقاب لم يكن وجه للتمسك
بنفي التعذيب قبل بعث الرسل لان حكم العقل على هذا لا يثبت العذاب حتى ينفيه ولم يكن معنى لرد
وغيره هذا الاستدلال بان الآية مؤولة لمصادمة العقل القطعي اذ لولا المنافاة لم يحتج الى التاويل
وايضا الثمرات التي ذكروها للنزاع ايضا دالة على ما ذكرنا فان البعض ذكر في مسألة شكر المنعم

شكر المنعم انه لا يحكم العقل بوجوب شكر المنعم قال فلا اثم في تركه على من لم تبلغه دعوة خلافا
للمعتزلة انتهى وبالجملة الاحتمال المشكل فيما ذكرنا ان من قال لا يحكم العقل قال بكونه دليلا على الحكم
الشرعي ثم اعلم ان الملازمة بين حكم العقل بالحسن والقبح وحكم الشارع بالوجوب والتحريم ممنوع يستند
الى وجوه احدها انه حكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب حكاه الزركشي عن جماعة واختاره حيث
قالوا ان الاشياء قبيحها ثابت بالعقل والعقاب متوقف على الشرع حكى ذلك كله صاحب الوافية وظاهر
او كلامه الميل اليه حيث جعل مناط الوجوب العقلي الذم ومناط الشرعي العقاب واختاره شارح
الوافية ايضا حيث انه في مقام منع الكبرى القائلة بان كل واجب عقلا واجب شرعا فثوابه ايضا وعقابه
عين منعه ونفسه قال وغيره منع ظاهر والحق ان الحكم الشرعي الذي يترتب عليه الثواب والعقاب ليس
الا طلب الشارع من المكلف فعلا او تركا بحيث يتحقق الطالبية والمطلوبية في الخارج وبالجملة وجود
الاضافة التي يعبر عنها بالخطاب معتبر في تحقق حقيقة الحكم وليس مجرد العلم التصديقي بما شأنه
الحسن فعلا او تركا وكذا ارادة من المكلف ان يفعل او يترك ورضا بفعله ومقتر لا حكما
شرعيا من دون ان يصير المكلف مخاطبا بالفعل بان يصل قوله صلى الله عليه واله صل او صم وكذا
اخبار الشارع بان هذا واجب او حرام او طلبه قبل بلوغ الخطاب اليه كان شرعيا فعلى هذا يكون
كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف بها خطابا بالقوة لا يترتب عليها آثارها من الثواب الثاني منع
كون مجرد استحقاق الثواب والعقاب موجبا لثبوت الحكم الشرعي وهو الذي يظهر من كلام شارح الوافية
اخيرا حيث قال لا نسلم كون كل ما يترتب عليه الثواب والعقاب حكما شرعيا لان المعتبر في الحكم
كما يتحقق احد الامرين من جهة الاطاعة والمخالفة ولا لا يحتاج في ايجاب الثواب والعقاب في

منع الملازمة بين حكم العقل بالحسن والقبح وحكم الشرع بالوجوب والتحريم
في مستند من منع

العقاب الثالث منع كون ادراك العقل حجة وهو الذي يظهر من السيد الشارح ايضا في اثناء كلامه
حيث شبهه بما اذا حصل العلم بالمطلوب الشرعي من الرؤيا الرابع منع كون الجهات المقتضية للحسن و
القبح علة تامة للتكليف بل يمكن ان تثبت هذه الجهات ولا يتحقق الحكم كما انه يجوز ان يتحقق الحكم
الشرعي ولا يثبت هذه الجهات ويكون كالامر الابتلائي
واعلم ان الكل متفقون على ان حكم العقل ليس هو عين الحكم الشرعي كيف وحكمه بقبح صدور
الكذب من الله جل ذكره ومن المكلف حكم واحد وكذا حكم منكري الشرائع ومثبتيها حكم واحد
فلا يمكن اطلاق الحكم الشرعي عليه ضرورة كون حكم الشارع هو خطابه المتعلق بافعال المكلفين
او طلبه من المكلف فعلا او تركا او تسويته بينهما وهو مباين للحكم العقلي فالخلاف انما هو فيما
تقدم عن الاسنوي من ان الوقوف على الحكم الشرعي لا يحتاج الى الخطاب اللفظي في كثير من العبادات
وان العقل له قابلية الكشف عنها بناء على وجوب مراعاة المصالح والمفاسد على الشارع
ويتلو للتصريح الزركشي على ما حكى عنه في الوافية قال فحاصل تنبيهات الاول ان المعتزلة
لا ينكرون ان الله تعالى هو الشارع للاحكام وانما يقولون ان العقل يدرك ان الله تعالى شرع احكاما في
الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهما عندهم مؤديان الى العلم بالحكم الشرعي
والحكم الشرعي تابع لهما لا عينهما فما كان حسنا جوزه الشارع وما كان قبيحا منعه فصار عند
المعتزلة حكمان احدهما عقلي والآخر شرعي تابع له فان انهم لا يقولون انه بمعنى الثواب والعقاب
ليس بشرعي اصلا خلافا لما يوهمه ظاهر عبارة المصنف انتهى فحاصل الكلام ان اثبات الحكم الشرعي
عند المعتزلة يتوقف على امرين احدهما حكم العقل بالمدح والذم والثواب والعقاب بمعونة الخبر

جزاء الخير والشر لاجل امتثال الامر المتوقف على اتيان الفعل لداعي الامر الثاني ان الشارع
يجب عليه مراعاة الحكم العقلي وان خلافه في ذلك قبيح عليه تعالى وهذا اشارة الى حكم العقل
بالتحسين والتقبيح بالنسبة الى افعال الله تعالى وقد اورد على الاشاعرة بانه يلزم ح
ان لا يكون لله تعالى مختارا في فعله اذ لا يجوز عليه ان يفعل ما يخالف حكم العقل توضيحه انه لو كان حسن
الافعال وقبحها ثابتا بالعقل للزم ان يكون الواجب تعالى غير مختار في الحكم بيان الملازمة انه على
التقدير يكون الافعال مختلفة في نفسها بالنظر الى الاحكام فلو كان احد الحكمين راجحا في العقل
كان الحكم بالمرجوح خلاف العقل فيكون قبيحا واذا كان متعينا عليه لم يكن مختارا فيه واجابوا عن ذلك
بانا نسلم بالمرجوح لقيام الصارف في الحكم العقلي لا ينافي اختياره كما ان وجوب الاتيان بالحكم الراجح
لقيام داعي الحسن العقلي لا ينافي الاختيار وقال المحقق جمال الدين الخوانساري بعد ما ذكر ان في
العقل امورا ملائمة له يحكم بان فاعلها من حيث انه فاعلها يستحق المدح وامورا منافرة يحكم بان
فاعلها من حيث هو فاعلها يستحق الذم قال ثم ان ما حكم العقل بحسنه يجب ان يكون عند الشارع
كذلك ولا يجوز له نهيه بل كل ما امر به الشارع يجب ان يكون فيه جهة يستحق بها المدح وان لم يكن معلومة
عند العقل وكل ما نهى عنه يجب ان يكون فيه جهة توجب الذم وان لم نعرفها فما ليس فيه جهة حسن ولا قبح
اصلا لا يجوز الامر به ولا النهي عنه وقالت الاشاعرة انه ليس في الافعال معنى يكون ملائما للعقل ام
منافرا له ثم بين مذهب الاشاعرة الى ان قال والحق هو المذهب الاول واليه ذهب اصحابنا الامامية
رضوان الله عليهم اجمعين ثم استدل على ذلك بالضرورة ثم قال وبهذا ابطل مذهب الاشاعرة لكن
يبقى احتمال ان يكون الحسن والقبح العقلي في بعض الاشياء مسلم وظاهر انه لا امر الواجب بالقبيح

ونهيه عن الحسن غير جائز لكن نقول انه يمكن ان لا يكون في بعض الاشياء جهة محسنة ولا مقبحة و
مع ذلك امر الشارع به او نهى عنه وهذا لم يبطل بما ذكر ولا نسلم كونه قبيحا او يجوز ان يفعل الله تعالى
ليعلم المطيع من العاصي فيستحق بالاطاعة الثواب وبالعصيان العقاب واما القول بانه اذا لم يكن جهة حسن او
قبح فالامر به والنهي عنه ترجيح بلا مرجح ففيه انه لا ينهض على الاشاعرة القائلين بجواز الترجيح
بلا مرجح ويرد عليه انه يجوز ان يكون هناك مرجح اخر غير الحسن والقبح يوجب الامر به والنهي عنه
وان كنا لا نعلم فالحق في دفع هذا الاحتمال انه قد حصل لنا بملاحظة اكثر المامورات وانها حسنة
وبملاحظة معظم المنهيات وانها قبيحة الظن القوي بان كلها كذلك بل ربما حصل من طريق السمع
العلم القطعي بذلك فانه في كل موضع سئل الائمة صلوات الله عليهم عن سبب وعلة حكم اجابوا بتقرير
السبب وتحقيق العلة وايضا قال الله تعالى ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ثم ذكر توضيح
الدلالة انتهى اقول وقد تحصل مما ذكرنا ان الاجماع منعقد على انه اذا سلم حكم العقل بالحسن والقبح
العقليين كان العقل من الادلة الشرعية وقد عرفت دعوى الاتفاق من جماعة ... فيكره
وقد ادعى في العدة نفي الخلاف بين اهل العلم حيث قال في باب الحظر والاباحة من اخر الكتاب ان افعال
المكلف لا يخلو من ان يكون حسنة او قبيحة والحسن لا يخلو من ان يكون واجبا او مندوبا او مباحا
فكل فعل علم جهة قبحه بالعقل على التفصيل فلا خلاف بين اهل العلم المحصلين في انها على الحظر
وذلك نحو الظلم والكذب والعبث والجهل وما شاكل ذلك وما علم جهة كونه ندبا فلا خلاف
في انه على الندب انتهى ثم ان المتتبع يجد من التتبع دعوى الاجماع المركب بمعنى ان كل من قال بالحسن
والقبح العقليين قال بثبوت التكليف الشرعي بحكم العقل وان انكر التكليف الشرعي بالحكم العقلي فقد

ان فى

قد نفى حكم العقل بالحسن والقبح ولذا استدل الاشاعرة على نفي حكم العقل بنفي التعذيب قبل بعث
الرسل بناء على استلزام نفي التعذيب نفي التكليف الشرعي وكون نفي التكليف الشرعي لازما لنفي التحسين
والتقبيح العقليين فلولا الملازمة لم يكن وجه للاستدلال اصلا ولم يكن معنى لرده من العدلية بكونه في ...
ويجب توجيه تاويل الدليل السمعي في مقابل الدليل القطعي وليستدلوا بالادلة القطعية الاعلى الحسن
والقبح العقليين فلولا استلزام ذلك لثبوت التعذيب بدون بعث الرسل لم يكن تناف بين الادلة
القطعية وبين ظاهر الاية والحاصل ان مذهب الامامية قاطبة الى زمان بعض الاخباريين مستقر على
كون العقل من ادلة الاحكام الشرعية ثم بعض الاخباريين مستندا الى عدم حجية ادراكات العقل
غير مسألة الحسن والقبح خلافا للكل من الاشاعرة والعدلية ثم فصل بعضهم بين الضروريات كقولنا
الواحد نصف الاثنين وغيرها وفيه ما فيه وهذا الكلام قد فرغنا منه في غير هذا المقام واما في
هذا المقام فنقول اذا فرض حكم العقل باستحقاق المدح وجزاء الخير على فعل بحيث يستحق تاركه الذم
والجزاء السوء على تركه فهذا الحكم بنفسه وان لم يكن ايجابا شرعيا لان هذا نفس الطلب
من الشارع الا ان هذا المقدار يكفي في وجوب اتيان الفعل اذ لا نفرق بين ما اوجبه الشارع
وبين هذا فان المناط في وجوب الاتيان بالواجب الشرعي ليس الا حكم العقل بان تاركه يستحق العقاب
وهذا الاستحقاق موجود فيما نحن فيه نعم يتحقق الثمرة في ترتب احكام الواجبات الشرعية من كونه
مستحلا اذا صار ضروريا وقتل تاركه ومن استحلاله في المرتبة الرابعة وقصد الامتثال
الاطاعة ونحوها هذا كله مع قطع النظر عن ملاحظة العلم الاجمالي بصدور الاحكام واما
بعد ملاحظته فيحكم بانطباق الحكم العقلي على ذلك الحكم الشرعي اذ صدور الحكم بخلافه قبيح قال الشيخ في

في مسألة جواز النسخ عقلا بالنظر الى الذي يدل على جواز النسخ من جهة العقل هو انه قد ثبت ان
العبادات الشرعية تابعة للمصالح ولكونها الطافا في الواجبات العقلية ولولا ذلك لما وجب على ...
وانما قلنا ذلك لان الشيء لا يجب بايجاب موجب وانما يجب لصفة عليها يقتضي وجوب الشيء وانما
ايجاب الحكم له على ان له صفة الوجوب لا بان يصير واجبا بايجابه لان ايجاب ما ليس له صفة الوجوب يجري
في القبح مجرى ايجاب الظلم والقبيح او اباحتهما وقد علم قبح ذلك فاذا ثبتت هذه الجملة فلا يخلو
وجوب هذه العبادات ان يكون عقليا او ما ذكرته من كونها الطافا ومصالح فلو كان وجوبها عقليا
لوجب ان يعلم العقل وجوب هذه العبادات كما علم وجوب جميع الواجبات العقلية من شكر المنعم ورد الوديعة
وقضاء الدين والانصاف وغير ذلك لما كان وجه وجوب هذه الاشياء ثابتا في العقل وقد علمنا انا لا نعلم
بالعقل وجوب الصلوة ولا الصوم وغيرهما من العبادات التي جاءت الشرائع لاجلها فعلمنا
واذا ابطل وجه وجوبها عقلا ثبت انها تجب لكونها الطافا ومصالح واذا ثبت ذلك فلا
يمتنع ان يتغير المصالح فيتغير ما كان داعيا الى فعل الواجب صار داعيا الى فعله ويصير داعيا الى فعل
القبيح وما يكون مصلحة لزيد لا يكون لعمرو وما يكون مصلحة في وقت يصير مفسدة في وقت
اخر وذلك يوجب النسخ ولا قبح التكليف عقلا فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجه وجوبها
هو ان لنا فيها ثوابا دون كونها الطافا قيل له الشيء لا يجب من حيث كان فيه ثواب ولو
كان كذلك لكانت النوافل كلها واجبة فلابد من القول بما قلناه من انها انما وجبت لكونها الطافا
قلنا ذلك لان ما يقع عنده الواجب يجب لا محالة وقد ورد القرآن ايضا منبها على
ذلك قال الله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وانما يريد الشيطان ان يوقع بينكم

بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة انتهى ثم انه قد
تبين مما ذكرنا انه اذا ادرك العقل ان الفعل الحسن يستحق فاعله المدح وتاركه الذم كان
الفعل المذكور ممدوحا عند الله تعالى لان معنى استحقاق فاعله المدح واستحقاقه من كل
عالم بهذا الفعل وبصفته الواقعية وكان تاركه مستحقا للذم من الله سبحانه وحيث ان الاستحقاق
المذكور يكشف عن رضا المادح بصدوره وكراهة تركه الا اذا خرج عن مقتضى الحكمة فرضي
بخلاف ذلك ثبت رضى الله سبحانه بذلك الفعل الحسن وكراهة تركه كما هو كذلك
عند كل حكيم فاذا ثبت ذلك ثبت استحقاق الجزاء بازاء ذلك الفعل ولا باس بتسميته
ثوابا وان ابيت الا عن كون الثواب ما يقع بازاء امتثال الامر والنهي دون مجرد الرضاء
والكراهة فلا يقدح ذلك في وجوب ذلك الفعل بمعنى كونه محبوبا مبغوض الترك لان
هذا الحب والبغض هو مناط الاطاعة والمعصية في الاوامر والنواهي اللفظية وهو
هي صفة الوجوب في الفعل الموصوف خبر واحد من الخاصة والعامة كالشيخ في العدة
والسيد الكشف وغيرهم بان ايجاب الشارع يكشف عن انه مصير واجبا بايجاب
الشارع وانه يعتبر اذا عرفت ذلك فلازم ذلك انه اذا حكم الشارع في تلك ...
وفيها بخطاب فلابد ان يكون هذا الخطاب مطابقا لتلك الصفة ويمتنع مخالفته لها بان
ينهى عن الحسن او يأمر بالقبح او يسوي فيما بين الفعل والترك او يأمر او ينهى فيما
ولذلك اورد الاشاعرة على المعتزلة بانه يلزم على مذهبكم ان يكون الشارع غير مختار
في تشريع الاحكام واجاب المعتزلة بان انتفاء القبح لصارف لا ينافي الاختيار

يعني سيد شريف
القرشاقى بنول

خاطبا

ان الصفة الثابتة فى الفعل علة تامة لتعلق رضا الشارع وكراهته بالفعل لرضا سائر
العقلاء اذا اعملوا بمقتضى عقلهم والحكم الشرعى وان كان فى الاصطلاح هو انشاء طلب او تسوية
الا ان مناط الاطاعة والعصيان هو الرضا والكراهة ولذا لو اخبر الرسول صلى الله عليه واله
بان الشىء الفلانى مما لا يرضى الله تعالى بتركه او بفعله عومل بعد معاملة الواجبات والمحرمات ثم اذا
التفت العقل بكون الفعل المذكور محبوبا للشارع او مبغوضا حكم لاجل ذلك بحسن فيرد حيث الى
ان الاتيان بمحبوب المولى حسن من حيث انه محبوب المولى وان لم يكن لذاته حسنا من حيث هو ثم
ان المنكر لكون الحكم العقلى دليلا على الحكم الشرعى ان انكر ثبوت الصفات المتقدمة المنتجة
لكون الحسن مرضى الفعل بغيض الترك عند الله فهو منكر للحسن والقبح العقليين تبعا للاشاعرة
وان اعترف بثبوت النتيجة المذكورة لكنه ينكر كون مجرد الرضا والغضب حكما شرعيا فان اراد
حيث وجوب الاطاعة ومعاملة الواجب بعد فى تمام حيث مع سائر الواجبات الشرعية وغير
على مندوبا تها وغير ذلك مما يتفرع على الحكم التكليفى فهو ممنوع لان ذلك كله جار فى حكم
العقل وان اراد ترتب بعض اثار الواجب الشرعى الذى يتبادر منه ما ثبت من الشرع فلا مضايقة
ثم انه قد يظهر من بعض المعاصرين تبعا لبعض المدققين منع كون صفة الفعل التى يدركها
العقل علة تامة لكون الفعل فى حكم الشارع كذلك بل يجوز ان يوجب او يحرم المباح للاختبار
ويحرم المكروه ويوجب المندوب لذلك وحاصل ما ذكره القائلون بجواز النسخ قبل حضور
وقت العمل وان حسن التكليف لمصالح ترجع الى نفس المأمور به كذلك قد يحسن لمصالح
ترجع الى نفس الامر وحاصله ان المتبع فى الحكم الشرعى هو ثبوت الحسن فى التكليف لكنه وفعل الى

فعل الشارع لا فى المكلف به الذى هو فعلنا وفيه ان الفعل من حيث هو عنوان خاص واكل افعال
اذا لم يكن وجهة محسنة لفعله على تركه علمنا ان تعلق الامر به من حيث هو قبيح الا ان يكون الامر
صوريا نظير الجاهل حقيقيا لكنه شرط الجهل المأمور ليحصل غرض الامتحان او الجهل او نريد اجهال
العبد والمفروض علمه كل ذى شعور بعدم تعلق ارادة الحكيم به لكونه لغوا ثم لو فرضنا صدق الامر
الكذائى لمصلحة ولو كان المأمور عالما كان المصلحة والحسن فى الفعل المتصف بعد الامر بانه يحصل الغرض
الداعى الى الامر والفعل بهذا العنوان حسن لكن لم يؤمر به صريحا لكنه معلوم تحقق رضى المولى
بحصول اغراضه الامر لذلك ومحقق لو صرح لم يتعلق امر صريح فليس فى ذلك الا حكما بل هو
جزء موضوع لحكم عقلى هو حسن تحصيل اغراض المولى ثم ان تحصيل الغرض مما يستقل العقل بحسنه
الا انه يشك فى تحقق موضوعه فى المقام فحكمه حكم سائر الموضوعات المشتبه ان هذا احسان مثل
ام لا والحاصل قد يكون فى المأمور به فلا شك فى ثبوت الحكم الشرعى بمعنى الرضا بالفعل فيه
وقد يكون فى نفس الامر فلا يحتاج حصول الغرض الى اتيان المأمور به كاوامر التقية وقد يكون فى
المركب من الامر وصفة الامر لا يجعله حكما وانما هو جزء موضوع فاذا اطلع المكلف على فعل لفعل
وانه ليس فيه صفة اصلا علم ان الاتيان به من حيث هو غير واجب اصلا لعدم الامر الحقيقى
وعدم وجوب الاتيان بالمأمور به تقية وعدم تحقق عنوان تحصيل غرض المولى فاذا شك فى
ثبوت الحكم الشرعى والعقلى للشك فى تحقق موضوعه لا يوجب نقضا على قاعدة التلازم بين
حكم العقل والشرع اذ لو عرفت معنى ما حكم به العقل حكم به الشرع هو ان العقل اذا ادرك
جهة فى الفعل او حيث حكمه عليه بحكم من الاحكام الخمسة فحكمه الشرعى الذى حكم به الشارع هو

هذا الحكم ايضا كما علم انه قد ينقض باوامر الاوامر الحسن التكليف الابتلائى قال فان الضرورة قاضية
بحسن الامر المولى عبده بما لا يتحقق فاعله من حيث انه فاعله المدح استخبار الحاله او اظهار الحاله
عنده او عند غيره ولو كان حسن التكليف مقصورا على حسن الفعل لما جاز ذلك الثانى التكاليف
التى ترد مورد التقية اذ لم يكن فى نفس الفعل تقية فان وقوعها فى اخبار الائمة الاطهار عليهم
مما لا يكاد يعتريه شوب الانكار والجواب عن هذين النقضين ان العقل انما ادرك عدم الحسن
فى فعل وعدم قابليته لتعلق غرض حكيم بنفس وقوعه من حيث هو فكان التكليف الحقيقى المقابل
للابتلائى بفعله او تركه قبيح فكذلك تكليف ذلك المدرك تكليفا ابتلائيا لان المقصود من
التكليف الابتلائى على ما مثله الناقض وغيره بتكليف ابراهيم عليه السلام ليس الا التوطين وفى
شرطه عدم علم المأمور بعدم ارادة الامر لنفس الفعل وعدم رضاه بتركه والمفروض ان
العقل المدرك مستقل بان الحكيم لا يريد هذا الفعل ارادة حقيقية فلا يعقل منه التوطين
نعم ربما يكون مصلحة فى اصدار نفس الامر والطلب الصورى كما فى اوامر التقية التى نقضها
المعترض لكن لا يجب على العالم الجاهل امتثالها ولا تعبيله الايجاب الحقيقى وبالجملة فمن ادرك
عقله اباحة فعل او عدم الحسن والقبح فيه فلا يحتمل صدور التكليف الحقيقى والشارع
بالنسبة اليه ولا التكليف المقصود به التوطين لانه مشروط باعتقاد المأمور كون التكليف
حقيقيا نعم يحتمل صدور الامر الصورى تقية لكن لا يوجب فى حقه الحكم بالوجوب لعلمه بكونه
للتقية فان قلت ليس الكلام بالنسبة الى حكم نفس المدرك لحكم العقل بل الكلام فى
عدم الصفة للفعل فى الواقع لا يوجب عدم الحكم والشارع فى الواقع لجواز انصدال الحكم

الحكم الابتلائى او وجهة التقية قلت ليس الكلام فى ان الحكم تابع لجهة الفعل حتى انه اذا لم يكن
فى الفعل جهة لم يكن حكم شرعى اذ لم يعنون ذلك فى كلام احد حتى فى عنوان كلام نفس الناقض
فلاحظ بل الكلام كما صرح به نفس المعترض فى عنوان كلامه ان العقل اذا ادرك جهات حسن او قبح
فحكم بوجوب او حرمة او تخيير فى ذلك الفعل يكشف ذلك عن حكم الشرعى ويستلزم ان يكون الشارع
قد حكم على حسبه ومقتضاه وجوبا او حرمة او لا يستلزم ثم ان المراد من العقل هو المشترك بين
كل العقلاء لا خصوص عقول الانبياء والاولياء عليهم السلام حتى يمكن ان يدرك عقولهم الامام
ويحكم الشارع فى حق غيرهم الجاهل بحقيقة الحال بالتكليف ابتلاء او تقية الثالث ان جملة من
الاوامر الشرعية متعلقة بافعال مشروطة بقصد القربة كالصوم والصلوة والحج والزكوة فان
وقوعها موصوفة بالوجوب الشرعى او حجا انه مشروط بقصد القربة حتى انها لو وقعت بدونها
لم تتصف ان تلك الافعال الحسن الواقع اما ان يكون واجبات عقلية مطلقا او بشرط الامر بها
ووقوعها بقصد الامتثال وعلى التقديرين يثبت المقصود اما على الاول فحكم العقل بوجوبها
عند عدم قصد الامتثال وحكم الشارع بعدم وجوبه واما على الثانى فلانتفاء الحسن قبل
التكليف فلم يتفرع حسن التكليف على حسن الفعل والجواب اما اختار اولا انها بدون قصد
القربة متصفة بالحسن الملزم وهو واجبة عقلا ولا يستلزم من ذلك كون الواقع منها بلا
قصد اتفق واى عنوان قصد متصفا بالوجوب لان الشرط فى استحقاق المدح على الفعل
الحسن اتيانه بقصد ذلك العنوان المتصف لاجله بالحسن فلو اتى بعنوان اخر لم يستحق
مع فعل الصوم مثلا متصف بالحسن الملزم لكن بعنوان انه مثلا مقرب للواجبات العقلية

وبعد عروض تلك القبائح فحينئذ اذا اتى به على غير هذا الوجه لم يستحق شيئا ولا اتيا به بذلك القصد
يحتاج الى العلم بذلك العنوان او ان يقصد ما كان في نظر الشارع وجها للوجوب وقد ذكروا
انه لا بد من ايقاع الفعل لوجوبه او لوجه وجوبه وثانيا نختار انها خالية عن الحسن وقولك
انها مامور بها قلنا ان المطلوب بالامر والمراد به هو اتيانها تقربا الى الله لكن لما يمكن حمل على
هذا الفعل بهذه النية الا بالامر بها ثم اقام القرينة على ارادة الفعل بقصد القربة لان الامر
بها بقيد القربة مستحيل لان القربة تحصل بعد الامر فلهذا امر بنفس هذه الافعال تمكينا للمكلف
من قصد القربة ثم اقام الدليل على اعتبارها في المقصود الرابع تشريع الحكم في بعض الموارد
يقينا واحيانا لاجل الحكمة غير مطردة فليس يعتبر في موارده فقد الحكمة الا مصلحة اطلاق الحكم راجعة
الى المصلحة في التكليف لا المصلحة في نفس الفعل كتشريع غسل الجمعة برفع ارياح الاباط
وتشريع العدة لحفظ الانساب والاختلاط وكراهة الصلوة في الحمام لكونه مظنة للرشاش
وفي الاودية لكونها مظنة لمفاجاة السيل مع ثبوتها عند القطع بعدمها والجواب عن ذلك وفيه
اولا انه ليس نقضا على قاعدة كون حكم العقل دليلا على تبعية الحكم الشرعي للمصلحة في الفعل
وثانيا المنع عن ذلك فان الحكمة المذكورة من باب التقريب الى الافهام والعلة الحقيقية هو الحسن
والقبح والمراد بالحكمة هي اما العلة الغالبية كالمشقة في القصر والافطار واما العلة الموجودة
في اوائل المكلفين كرفع ريح الاباط والانفوس ان في ظل لم يوجد فيهم الحكمة
مصلحة اخرى ايضا وثالثا ان تكليف بعض المكلفين وهم الاولون معلل بالحكمة واما
الباقون الذين لا يجري فيهم الحكمة فحصل الفعل بعد امر بعض المكلفين به حسن يوجب

حسن يوجب الامر على الاخرين وليس هذا الحسن متفرعا على تكليف نفسه بل متفرع على
تكليف غيره فيتفرع عليه تكليف نفسه الخامس النقض بالعسر والحرج النافيين للحكم مع وجود
المصلحة وتقريره بوجهين الاول ان الحكم المنفي لاجل الحرج اما ان يكون في متعلقه حسن ام
لا وعلى الاول ثبت الانفكاك بين الحسن والحكم وعلى الثاني فلا معنى للامتنان برفع الحكم
الذي لا حسن في جعله لان الجعل اذا كان قبيحا ولو لاجل اللغوية فلا امتنان في رفعه وبعبارة
اخرى الحكم الشرعي على مذهب العدلية تابع للحسن بحيث يقبح تخلفه عنه ولذا اورد عليهم الاشاعرة
بلزوم عدم كونه تعالى مختارا في جعل الاحكام واجابوا عن ذلك بان انتفاء القبح لصارف لا ينافي
الاختيار فعلى هذا جعل الحكم على خلاف الصفة قبيح فلا امتنان في رفع الحرج اذ لا صفة في الامر
المرتفع حكمه للحرج والثاني ان الشارع المقدس اخبرنا بافضال وانها حسنة حسنا الزاميا
وانه لم يامر بها لمكان الحرج كما في قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك او لاخرت
العشاء الى ثلث الليل دل على انحصار المانع بمشقة الالزام فصفة الفعل ما تقتضي قضاء الوجوب
والجواب عن التقرير الاول اولا ما تقدم من ان الكلام في كون الحكم العقلي الذي احرزه العقل
دليلا على الحكم الشرعي واذا احرز العقل الحكم بحسن الفعل بحيث يستحق فاعله المدح وكل عاقل
يفعله وتاركه الذم منه لم يتحقق فيه ذلك لكونه عسرا او لكان في غاية العسر الا ترى انه
لا يسوغ العقل قبل نوعين ظلما تفصيلا والحرج اللازم على تركه وثانيا بالنقض بما ذكر
وكون تبعية التكليف للحسن فيما لا في المكلف به فنقول لو لم يكن في التكليف جهة محسنة لم يكن
امتنان في نفيه ولو كان قبح نفي التكليف خلاف في ذلك انه جهة ان يعلم في فعل تستحق حسن ملزم

مجهول المكلفين انه لو الزم عليهم لاوقع اكثرهم في المعصية ومضرة هذا عليهم اشد من
اعلامهم بحسن ذلك الفعل فيكون تركهم له عن جهل اهون من تركهم له مع العلم فحيث الامتنان
تبعيدهم عن المعصية بترك الزام ذلك الفعل عليهم واما عن التقرير الثاني الكلام في
اعتبار العقل يقع تارة في ان كشفه وادراكه معتبر ام لا واخرى في ان حكم العقل وانشائه
في فعل بالحسن الاحكام الطلبية هل يلزمه حكم الشارع فيه بذلك الحكم ام لا والحق في المقام
الاول هو الاعتبار مطلقا لان الادراك اذا كان قطعيا فكونه طريقا الى الواقع عند القاطع
مما لا يحتاج الى توقيف الشارع او غيره من حجب اطاعته ومجرد احتمال مخالفته للواقع
مع قطع النظر عن اعتقاد المعتقد لا يوجب منع المعتقد عن العمل بمقتضاه بسقوط هذا الاحتمال
عنده وان شئت فاعتبر ذلك في الاحول اذا لم يعلم انه احول فهل يمكن ردعه عما
عليه من ابصار الواحد اثنين وليس مرادنا من اعتبار الادراك القطعي الا هذا المقدار
لا كون الشارع راضيا بالعمل به مع مخالفته للواقع فان اراد المخالف وجوب عمل القاطع
على خلاف ما ادركه فهو تكليف بما لا يطاق وان اراد عدم رضاء الشارع بالعمل بالعقول
الناقصة الغير الواصلة الى الواقع فهو حق الا ان هذا لا ينفع بالنسبة الى القاطع نعم
يتم في الحكم بعدم جواز الرجوع الى المقدمات العقلية المحصلة لهذا القطع الملقي كثيرا في
خلاف الواقع لكون ما يفسده اكثر مما يصلحه لكن الانصاف عدم قصور العقل في العقليات
الواضحة القريبة من الضروريات اما الكلام في المقام الثاني اعني مطابقة الحكم العقلي
للحكم الشرعي لكون كل ما حكم به العقل حكم به الشرع فهو موقوف على اثبات حكم للعقل

للعقل اولا ورد ما عليه الاشاعرة من نفي التحسين والتقبيح العقليين ثم اثبات مطابقته مع
الشرع لكن الظاهر ان هذا المطلب لا يحتاج الى الاثبات لصيرورته من البديهيات فلا بد
التعرض لاثباته وجعله ضروريا في محض النظر والاستدلال مع ان ما استدلوا به لذلك
ما عدا دعوى الضرورة فخارج عن النظر فراجع وتدبر نعم يتفرع عليه مسئلة اخرى لا باس
بالتعرض لها

واما الاحتمال الاول من احتمالات هذا القول وهو كون الذات مقتضية للحسن او القبح

بحيث لا ينافي ضم المانع معه فهو مانع لان عدم المانع جزء من العلة التامة للحسن فيكون
الحسن الفعلي مستندا الى الذات مع عدم المانع وح فقول المانع المنضم اليها اما ان يكون
ذاتا اخرى واما ان يكون اعتباريا من الاعتبارات وعلى الثاني فيرجع الجواب الى كون الحسن و
القبح بالاعتبارات لان المفروض وجود العمل بمقتضى هذا الاعتبار اللهم الا ان يدعى ان
الكلام في ان الوجوه والاعتبارات لا تصير منشأ للحسن والقبح لانها لا تؤثر فيهما ولو على
وجه المانعية والاسقاط وفيه ان الكلام في الحسن بالمعنى الاعم الشامل للمباح فلا
يغفل اعتبار المنضم واقتضائه او اقتضاء القبح نعم لو كان المراد بالحسن او القبح خصوص
الرجحان والمرجوحية المانعين من النقيض وغير المانعين امكن ان يقال يكون الذات مقتضية
لهما ولا يقدح ح انضمام اعتبار مانع عن الصفة موجب لدخول الفعل في حد المباح وعلى
الاول فاما ان يكون الذات الاخرى علة تامة واما ان يكون كالذات الاولى مقتضية
وكلاهما رجوع عن القول بكون الذات مقتضية في جميع الموارد اذ الظاهر ان القول بالذات
هو الايجاب الكلي فيناقضه فرض العلية التامة الا ان يلتزم ان المراد بكون الذات مقتضية
بالمعنى الاعم من المقتضي والعلة التامة وعلى الثاني فانضمام هذه الذات المقتضية لخلاف
مقتضى الذات الاولى لا يوجب منع الذات الاولى عن مقتضاها اذ الذاتان سيان في الاقتضاء
وعدم العلية التامة فمنع احديهما للاخرى عن مقتضاها ترجيح بلا مرجح ولو فرض احديهما
اقوى فهي العلة التامة في هذا المقام وان امكن ان يعارضها في مقام اخر ما هو اقوى منها
بحيث يكون المعارض في ذلك المقام كالعلة التامة واما القول بالصفات اللازمة فهو ممكن

فهو ممكن الا انا لم نعثر على قائل به واما القول بالوجوه والاعتبارات فان اخذ على وجه التقييد
فالامثلة كثيرة كضرب اليتيم المقصود منه التاديب او المقصود منه التشفي واما الماخوذ على وجه
التعليل فهو ممكن الا انا لم نعثر على مثال يقيني فيه وربما يفرض في الفعل المختلف حسنا
وقبحا باعتبار الزمان بناء على ان الزمان ليس من المشخصات فلا يؤخذ على وجه التقييد لكن تلزم
لتعدد الفعل بتعدده وفيه تامل بقي الكلام في ان العلم والجهل هل يؤثران ام لا والتحقيق
ان العلم والجهل اما ان يضافا الى موضوع الحسن والقبح وموصوفهما واما ان يلاحظ بالاضافة
الى نفس الصفتين فان اخذ بالاضافة الى الموضوع فلا مانع من اختلاف صفة الموضوع بهما
بان يكون الحسن ثابتا للموضوع بشرط العلم به والقبح ثابتا للشيء مع عدم الجهل به وامثلته
كثيرة في المستقلات وغيرها فان عدم الاعتناء بالعالم عند الترفع على الانسان قبيح دون
كونه من العلماء فمع الجهل لا قبح فيه اصلا وكذا قتل المؤمن في الجهاد باعتقاد انه كافر واجب
القتل ونحو الصلوة في النجاسة ونحوها مما اشترط الصلوة بعدم العلم بها لا بالعلم
بعدمها بل التحقيق ان علية العلم بالموضوع دائما انما هو مع الجهل به لتحقق العنوان القصدي الذي
المحكوم عليه بالحسن او القبح فيخرج ذلك العنوان عن كونه اختياريا بل قد يخرج الفعل
بالجهل عن كونه معنونا بذلك العنوان كالفعل الذي لا يعلم انها اهانة او تعظيم اذ لا تتحقق
مع الجهل الاهانة ولا التعظيم وان اخذا بالقياس الى نفس الصفة فلا يعقل تاثيرهما فيها
اذ من المحال عقلا تاثير العلم والجهل في متعلقهما بان يكون للعلم مدخل في وجود المعلوم
وللجهل مدخل في ارتفاعه لكن لا تذهب عليك ان ما ذكرنا انما هو بالنسبة الى الحسن والقبح

بمعنى كون الفعل بحيث لو صدر من العاقل المختار لاستحق المدح او الذم لانهما بهذا المعنى هما
اللذان يتعلق بهما العلم والجهل واما الحسن والقبح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح
والذم عليه فلا اشكال في اختلافهما بالعلم والجهل لان تقبيح الجاهل ظلم وتحسينه في غير موضعه
والعلم والجهل لا يتعلقان بالحسن والقبح بهذا المعنى بالنسبة الى هذا الشخص بل متعلقهما المعنى
الاول والحاصل ان الحسن والقبح نظير الحكم الشرعي من ان الواقع منه الذي لا يتغير بالعلم والجهل
على المختار هو الحكم الشأني اي ما من شانه ان يتنجز على المكلف واما التكليف المنجز الفعلي فلا اشكال
في اختلافه وتعدده وتغيره بالاعتقاد ولذا اتفق الكل على تعدد الحكم الظاهري ثم انه استدل
على بطلان القول بالذاتية والصفات اللازمة بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما جاز النسخ مع انه جائز
وواقع ضرورة بيان الملازمة ان الذات لو اقتضت كان حسنه ثابتا لم يجز النهي عنها في زمان واذا كان قبيحا
لم يجز الامر بها الثاني انهما لو كانا ذاتيين او بالصفات اللازمة لم يمكن التخلف مع انه قد يتخلف كما
في الكذب النافع والصدق الضار الثالث انهما لو كانا كذلك لزم اجتماع الصفتين فيما لو قال
لاكذبن غدا اما في خبر الغد حيث انه ان كان صادقا حسن من حيث الصدق وقبح من حيث افضائه
الى كذب خبر الامس وان كان كاذبا فبالعكس كما هو احد التقريبين المحكيين لهذا الاستدلال واما
في نفس هذا الكلام حيث انه اما ان يطابق الواقع او لا فهو على الاول حسن من جهة المطابقة قبيح
من جهة استلزامه وقوع متعلقه الذي هو صدور الكذب وعلى الثاني قبيح من جهة المخالفة حسن
من جهة استلزامه انتفاء متعلقه الذي هو الكذب القبيح واجيب عن الاولين تارة بان الزمان ماخوذ في متعلق
كل واحد من حكم الناسخ والمنسوخ فيتعدد الذات بتعدد الزمان ولا تنافي في ذلك اطلاق النسخ عليه

عليه اصطلاحا الا ان هذا الاطلاق بملاحظة اتحاد الفعل مع قطع النظر عن الزمان وكذا النفع و
الضرر المنضمين الى الكذب والصدق موجبان لتعدد حقيقتهما فيكون كل من الصدق والكذب على نوعين
مختلفين في صفتي الحسن والقبح فلم يمكن التخلف واخرى بتسليم اتحاد الذات وصفاتها في النسخ
وفي الكذب النافع والصدق الضار الا ان هناك ذاتا اخرى تتحقق مع هذه الذات في الوجود مقتضية
لصفة مخالفة لصفتها غالبة عليها فيعمل بمقتضاها وارتكاب اقل القبيحين مثلا نكاح الاخت قبيح
دائما الا انه لو فرض حصر ما روية العالم بانكاح الاخ الاخت في بدو نشو بني ادم عليه السلام وعلى جميع النبيين
والاوصياء عليهم السلام فنقول ان ابقاء النسل من نفس ذرية ادم ع كان حسنا بحيث يكون تركه اقبح
من نكاح الاخت فاختار ارتكاب اقل القبيحين وكذا الكذب قبيح مطلقا الا ان اهلاك النفس المعصومة
اقبح منه فيرتكب الكذب للنجاة منه ارتكابا لاقل القبيحين ويرد على الاول ان ذلك عين القول
بالوجوه والاعتبارات على جهة التقييد كما لا يخفى نعم لو قيل بها على جهة التعليل كان الفرق بينه وبين القول
باختلاف الكلي الواحد في الحسن والقبح على القولين الاولين باختلاف الموضوعات على هذا القول
وباختلاف الجهات مع وحدة الموضوع لكن هذا فرق اعتباري اذ الظاهر انه راجع الى الاعتبار الا
ويمكن جعله من قبيل التقييد للموضوع ثم ان انتم القول بالذات على هذا الجواب لا يتصف بالحسن
والقبح في بعض الموارد الا ذات الشخص الخارجي والجزئي الحقيقي دون الطبيعة الكلية كما ذكرنا
في احتمالات هذا القول فعدلا يستقل العقل بشيء من جانب الخصوصيات المقسمة في اختلاف
الطبيعة حسنا وقبحا فكما ان طبيعة الكذب صارت بسبب انضمام النفع اليه على قسمين حسن وقبيح
كذلك يمكن ان ينضم الى الاخبار الكاذب النافع ما يوجب قبحه فينقسم الكذب النافع بواسطة

قسمين مختلفين في الحسن والقبح ثم يمكن ان ينضم الى كل قسم منه مثل ذلك وهكذا الى ان
يبقى ما لا يقبل التقسيم وهو الجزئي فلا يمكن للعقل ان يحكم قبل ملاحظة جميع خصوصيات الفعل
الخارجي بحسنه او قبحه نعم قد ذكر ان بعض الكليات مما يستقل العقل بعد ملاحظتها الا ان ينضم اليها
خصوصية تقسيمه بحسب الله عز وجل وكالاستكبار عليه والظلم على المحسن ونحو ذلك ويمكن ان يقال
ان الكلام في الحسن والقبح الفعليين ومن المعلوم ان الكذب النافع لا يتصف بما يوجب كون
الفعل على وجه لو سلم عن معارضة الاقبح لكان فاعله مستحقا للذم لا بحث في محل الكلام هذا
مع ان العرف قاض بعدم القبح اصلا في امثال المقام نعم ربما يحكمون في بعض الافعال بانه حسن
من جهة كذا وقبيح من جهة كذا الا ان هذا في الحقيقة يرجع الى ان الفعل من جهة الجزء او ذلك
الصفة الفعلية وما ذكره يظهر ضعف قياس ارتكاب اقل القبيحين على ارتكاب اقل الالمين في قطع
بعض الاعضاء، ومن الثالث اما عن تقريره الاول فبانه ان كان المراد بقوله لا كذب ابدا
الكذب في خبر اخبار الغد فبان كل خبر صادق في الغد لا يوجب كذب خبر الامس لامكان
الكذب في غيره وان كان المراد الكذب في جميع اخبار الغد فكذب خبر لا يوجب صدق خبر الامس لجواز
صدقه في غيره وحكي عن التفتازاني جعل هذا الايراد وجها لاضراب العضدي عن هذا التقرير الى
التقرير الثاني ويمكن دفعه بتغيير المثال بان نقول لا اكذب غدا في الخبر الفلاني ومن
في الجواب عن هذا التقرير مع كون صدق خبر الغد قبيحا الا ان غاية ما يلزم منه صيرورة خبر الامس
كاذبا ولا دليل على قبح ذلك ولو جعل خبر الامس من قبيل الوعد المحض لا اخبارا كان من قبيل
الوعد بالقبيح ولا يحسن الوفاء به بل يقبح وبه يظهر الجواب عن التقرير الثاني لكان لا كذبن من قبيل

قبيل الوعد وعلى تقرير حمله على مجرد الاخبار فنقول ان صدقه يتوقف على الكذب في الغد و
لا دليل على قبح ما يتوقف على القبيح نعم ما يتوقف عليه القبيح قبيح فهو حسن من وجه وقبيح ولو سلمنا
قبح ما يتوقف على القبيح فنقول انه قبيح من وجه وحسن والقول بان الصدق فيه ذاتي حسن فكيف
يتخلف عن مقتضى ذاته يرجع الى الوجه الثاني من وجوه ابطال القول بالذات معنى
تطابق العقل والشرع ان كلما حكم به الشرع حكم به العقل وكلما حكم به العقل حكم به الشرع والقضية
الثانية هي المسألة الاصولية حيث انه يبحث فيها عن كون العقل من الادلة الشرعية نظير البحث
عن حجية خبر الواحد والاجماع ونحوهما واما الاولى فهي المسألة الكلامية ولما كان الثانية
ارتباطها بها كما ستعرف حسن التعرض لهما مع انهما في نفسهما مسئلة نفيسة فنقول ان ظاهر
تلك القضية ان في كل مقام وجد حكم شرعي فلا بد ان يوجد هناك حكم عقلي نظير الحكم
الشرعي مطابق له فكل واجب شرعا حسن عقلا على وجه لا يرضى العقل بتركه وكذلك
قياس سائر الاحكام وهذا الحسن او القبح العقلي تارة يدركه العقل وتارة لا يدركه فالمراد
بكونه عقليا كونه واقعيا يمكن ان يدرك بالعقل بغير توسط الشرع او المراد كونه مما يحكم
به العقل فعلا بعد ملاحظة الموضوع وهو الفعل تفصيلا بجميع جهاته وخصوصياته ثم انكار
هذه القضية منسوب الى الاشاعرة بناء على تفهيم الحسن والقبح الواقعيين مع قطع
النظر عن حكم الشرع مضافا الى تجويزهم الترجيح بلا مرجح فلا يضرهم التنزل وتسليم الحسن و
القبح اذ اللازم من ذلك وجود معنى الحسن والقبح في الواقع لا دخل لها في حكم الشرع لان
افعال الله سبحانه عندهم غير معللة بالمصالح وان كانت موجودة فيها وحيث ثبت فيه بطلان

حكم ع

في بيان تطابق العقل والشرع : يعني كلما حكم به الشرع حكم به العقل وكلما حكم به العقل حكم به الشرع

الترجيح بلا مرجح وجب اناطة الاحكام بمرجحات او جب تخصيص كل فعل خاص بحكم مخصوص بعد
ما لا اشكال فيه ولا خلاف بين العدلية واما ما وقع من بعضهم في رد مسلك القائل بكون الاحكام
بالمناسبات الذاتية بانه لولا المناسبة لزم تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني من دون مخصص من
ارادة الواضع مخصصة فهو مردود ولما تم الكلام في ان المرجح يجب ان يكون حسن الفعل
او قبحه او يجوز ان يكون غيرهما اذ العقل لا يستحيل التكليف لاجل حسن في نفس الفعل المكلف به
ويطلق عليه اصطلاحا التكليف الابتلائي وتخصيص بعض الافعال بذلك دون بعض لعلم
الشارع بعدم حسن الابتلاء بذلك بخصوصية فيه والحاصل ان الكلام في انه لا بد في
التكليف الشرعي من حسنه وانما الكلام في انه هل يعتبر حسن المكلف به ام يكفي حسن التكليف
لا من مرجح لحسن المكلف به وتوهم ان الفعل بعد تعلق الامر الابتلائي به يصير حسنا من حيث
تعلق طلب المولى به ودخوله في عنوان الاطاعة التي يستقل العقل بحسنها يندفع بان الكلام
في اثبات الحسن الفعلي قبل تعلق امر الشارع وبحيث الامر بسببه الى الحسن الذي يتبع امر الشارع
ويحدث بسبب الامر ومعلوم ان حسن الفعل من حيث دخوله في عنوان الاطاعة انما يثبت له بعد
تحقق طلب الشارع ثم لو سلمنا انه لا بد من حسن في المكلف به لكن لا يثبت بذلك ما ذكره في
تبعية الاحكام للمصالح الكامنة في متعلقها فان الحسن والقبح لا ينحصر اتصافها بما يرجع مصلحته
او مفسدته الى الفاعل بل الحسن ما شابه والقبيح الا ان يتضمن مصلحة او مفسدة تعود الى الفاعل
فكل موافق لمصلحة الفاعل حسن وكل مخالف لها او موافق للمفسدة قبيح لكن ليس كل حسن
موافقا للمصلحة وكل قبيح موافقا لمفسدة الفاعل او مخالفا لمصلحته فما ذكره كيف كان

وكيف كان فما ذكروه من الدليل العقلي على هذه الكلية المعبر عنها بتبعية الاحكام للمصالح
الراجعة الى المحكوم المبتني على بطلان الترجيح بلا مرجح غير وافية بها والاولى التمسك في ذلك
بظواهر الشرع بوجهين احدهما ان المتبادر من الامر عرفا هو كون المأمور به حسنا عند الامر
محبوبا عنده ذا مصلحة وكون الداعي الى طلبه هي المصلحة الموجودة فيه فيكون جميع ما امر به الشارع
حسنا عنده ذا مصلحة ومن المعلوم ان المصالح لا ترجع الا الى العباد والثاني ما يستفاد من
ظواهر بعض الآيات والاخبار مثل قوله تعالى خطابا للنبي صلى الله عليه وآله وسلم قل انما حرم
ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن دل على حصر المحرمات في القبائح وقوله تعالى قل امر ربي
بالقسط دل على ان كل عمل مأمور به لكنه لا يدل على ان كل مأمور به عدل وما دل من الآيات
على مجازاة الشخص الناس بنفس اعمالهم الدالة على تجسم الاعمال مثل قوله تعالى ولا تجزون
الا ما كنتم تعملون وقوله تعالى فلا يجزى الذين عملوا السيئات الا ما كانوا يعملون وعلى مجازاة
بحسب اعمالهم وعلى طبقها فانه ايضا على تفاوت مراتب الاعمال الحسنة والقبيحة في الجزاء
وان اشترك بعضها مع بعض في الحسن او القبح اذ لولا ذلك لتساوت جميع الحسنات في الجزاء
لكون الكل اطاعة وكذا جميع السيئات لكون الكل معصية ومنه يظهر دلالة ما دل على
تفاوت الطاعات في المحبوبية وتفاوت المعاصي في المبغوضية مثل ما دل ان العمل الفلاني
كالصلوة وغيرها احب الاعمال الى الله تعالى وان العمل الكذائي ابغضها اليه فانه لولا اتصاف
الافعال بصفتي الحسن والقبح على سبيل الشدة والضعف لتساوت الكل في المحبوبية او المبغوضية
وبعد في تحقق الاطاعة وكذا قياس القبح وما ظهر من الكل قول امير المؤمنين سلام الله عليه

في وصيته التي كتبها الى ابنه الامام الزكي ابي محمد الحسن صلوات الله عليه وهي مذكورة في
نهج البلاغة وفيها قوله عم فانه لم يامرك الا بحسن ولم ينهك الا عن قبيح ويمكن ان يخدش
في دلالته بان غايته كون كل ما امر به حسنا وكل ما نهى عنه قبيحا واما بلوغ حسن الاول وقبح
الثاني حد المنع من النقيض فغير واضح منه فتامل وفيما ورد في استماع الغناء واستغفر الله
ما يكره فانه لا يكره الا القبيح وكالاية المتقدمة على حصر المكروهات في القبائح ويؤيد ذلك ما
ورد عن مولانا الرضا عم في صدر الرواية المشتملة على علل الاحكام التي ذكرناها للثقة الجليل
المتكلم الفضل ابن شاذان ومضمونه على ما هو ببالي تعليل الاحكام بالمصالح ولا اذكر متن
الرواية ولا يحضرني كتاب من الاخبار ويؤيد ايضا ما حكي عن بعض انه حصل لنا بملاحظة
اكثر المامورات انها حسنة ومعظم المنهيات انها قبيحة الظن القوي بان جميعها كذلك بل ربما
حصل من تتبع الاحاديث وطريق السمع العلم بذلك انه في كل موضع سئل عن الائمة صلوات الله عليهم
عليهم العلة فحكم احالوا بتقرير العلة ولم يجيبوا قط بانه امر به بدون سبب تعبدا وهذا
الكلام وامكان للنظر فيه مجال الا انه لا يخلو عن تاييد لما استظهرناه والاثار المتقدمة نعم ربما
بعض ما يعارض ظاهره بعض ما ذكرنا مثل قول مولانا السجاد عليه السلم في دعاء التحميد من
الصحيفة ثم امرنا ليختبر طاعتنا ونهانا ليبتلي شكرنا فخالفنا طريق امره وركبنا متون
زجره واظن وجود مثله ايضا في غير هذا الموضع ولكن الظاهر ان المراد من ذلك كون
اصل الامر والنهي بمعنى مطلق التكليف لاجل اختبار الناس وابتلائهم وتميز المطيع الشاكر
والعاصي الكافر ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وهو راجع

وهو راجع الى ما يذكره المتكلمون في اثبات حسن التكليف بدليل اللطف وما ذكروه في هذا
المقام من تبعية الاحكام للصفات الكامنة في متعلقاتها الظاهر انهم لا يريدون به كونها علة تامة
للتكليف بمقتضاها ضرورة انه كما يمكن توجيه الامر الارشادي لبيان تلك المصالح والمفاسد
نظير اوامر الطبيب حتى لا يترتب على مخالفتها ما عدا المفسدة المترتبة على فعل القبيح او ترك الحسن
لا الثواب والعقاب المترتبان على التكاليف المولوية بل المراد انه بعد اقتضاء اللطف اصل
التكليف لما على نحو تكاليف المولى للعبد لاجل ايصال النفع المستحق اعني الثواب كان جعل
التكاليف تابعا لتلك الصفات لا الاختبار ولا الابتلاء غاية الامر ان اصل التكليف والمصالح و
مرجحات لخصوصياته فافهم واما القضية الثانية وهي ان كلما حكم به العقل حكم به الشرع
فالمراد بحكم العقل ليس ادراكه لحكم شرعي اذ لا معنى للتطابق هنا بل الكلام في تطابق
العقل وصوابه في الادراك والمخالف هنا كما عرفت طائفة من الاخباريين بل المراد انه اذا ثبت
العقل للادراكات بمعنى القضية كما عرفت في القضية الاولى ان كل واجب عقلي اي فعل
حسن لا يرضى العقل بتركه فهو واجب شرعي وهذا يتصور على وجهين الاول ان يكون
الشارع قد اكتفى في بعض الاشياء بحكم العقل فجعل العقل رسولا وواسطة منه الى
العباد في ذلك البعض والثاني ان يكون الشارع صدر منه الحكم الشرعي على لسان
الرسول الظاهري مطابقا للعقل ونتكلم في الثاني ثم في الاول فنقول قد يستدل عليه
بانه قد ثبت ان لكل واقعة مطلقا او لكل واقعة يحتاج الى حكمها العباد حكما شرعيا
صادرا من الشارع مخزونا عند خزانه وثبت بالكلية المتقدمة ايضا ان كلما حكم به العقل حكم به الشرع

حكم به العقل فنقول اذا حكم العقل في فعل بحكم فنقول انه لا بد فيه من حكم صادر عن الشارع
بمقتضى ما ذكرنا وهذا الحكم ان كان مطابقا لحكم العقل فهو المطلوب وامكان مخالفته ثابت
انتقاض ما ذكرناه من الكلية المتقدمة القائلة بان حكم الشرع موافق لحكم العقل وبضعفه
ما عرفت من ان تلك الكلية لم تثبت بدليل عقلي ولا نقلي قطعي يفيد العلم بالكلية وعدم
التخلف وان نقلنا لها حجة من الاخبار والايات المعتضدة بالاستقراء والاعتبار
فالتحقيق في المقام التفصيل في حكم العقل بين ما اذا كان حكمه لاجل ملائمة الفعل في نفسه
او منافرته كذلك فالاول لا يلازم حكم الشارع الاعلى النحو الذي حكم به العقل من الحكم الارشادي
نظير امر الطبيب الذي لا يترتب على مخالفته عدا المفسدة دون الحكم على النهج المتعارف
بين الموالي والعبيد واما الثاني ففيه تفصيل بين الاحكام بان يقال ان العقل اذا استقل
بوجوب شيء او حرمته بحيث لا يرضى بتركه او بفعله بعد الاحاطة بجميع ما هو عليه من الخصوصيات
فالحكم الالزامي لا يجوز ان يتعلق بفعل القبيح ولا التحريمي بفعل الحسن لما ذكرنا من عدم
حكم الشارع بخلاف حكم العقل في تعقل الغافل فلا يرد ما قيل من ان المسلم ان الشارع
لا يوجب القبيح الواقعي ولا يحرم الحسن الواقعي ولا ما حكم عقولنا بحسنه او قبحه فلو حكم الشارع
هنا فلا لخلافه واما وجوب صدور الحكم منه فلم يثبت عليه دليل غاية الامر انه يجب عليه عكس
بيان المصالح والمفاسد وهو لا ينحصر في انشاء الحكم لكن هذا للعقد ان كان في هذا ان ثبت
ان لكل واقعة حكما مضافا الى ما يحكى من اتفاق اصحابنا والمعتزلة على كون التكليف فيما
يستقل به العقل لطفا فلا يخل به الحكيم فنقول ان الحكم الالزامي لا يجوز ان يتعلق بفعل

الحكم ارشاديا بقصد منه التسهيل للمكلف والتقريب الى الطاعة وبين ما اذا كان صح صح

بفعل القبيح ولا التحريمي بفعل الحسن لما ذكرنا من عدم حكم الشارع بخلاف حكم العقل في تعقل
الغافل فلا يرد ما قيل من ان المسلم ان الشارع لا يوجب القبيح الواقعي ولا يحرم الحسن الواقعي
لا ما حكم عقولنا بقبحه وحسنه توضيح الرد انه ليس لنا مراة للواقع الا اعتقادنا ولا ينفعنا
التكلم في الواقع مع قطع النظر عن الاعتقاد والا فما الانكار ان الشارع لا يتعلق في حكمه
الحسن والقبيح الواقعيين دون المحكوم بهما في عقولنا لكن الواقع لا يوصل الينا الا بالادراك
فالمدار انما هو اصل في اعتقاد وامكان خطأ وكذلك لا يجوز حكم الشارع بكراهة ما يستحب عقلا
او تحريمه او استحباب ما هو مكروه وغير محرم عقلا او ايجابه بخلاف ايجاب المستحب والمباح وتحريم
المكروه والمباح والحاصل ان الحكم الشرعي دائر مدار حسن التكليف فاذا لم يؤد صغر التكليف
من الحسن الى القبح الى قبح التكليف بخلاف مقتضى صفة الفعل فلا مانع من الالزام واذا ادى
فلا يجوز ومن هنا ظهر فساد تجويز التخلف مطلقا وكان منشأ توهم ذلك ما يتراءى من التخلف
في بعض موارد التي ذكرها وليس شيء منها في الحقيقة من موارد التخلف منها ان الشارع
كثيرا ما يرفع وجوب شيء لمزوم العسر على الفاعل بل قد يوجب العسر على اكثر الفاعلين
رفع الحكم عن الكل ولا يخفى ان الحكم العقلي هنا موجود خصوصا في مورد فقد الحرج ومع
ذلك لم يكن في رفع الحكم بالحرج امتنانا على العباد ومنها ان المكلف به قد يكون قبيحا والاتيان
الحكم الا بايجابه للخوف عن تحريمه وهذا جار في جميع الاحكام الصادرة تقية ومنها انا
نقطع بانه لا فرق في تقبيح العقل بين القبيح الصادر من الشخص البالغ خمس عشرة سنة
وبين الصادر ممن هو دونه بيوم او يومين مع ان الشارع كلف الاول ولم يكلف

الثاني فظهر من ذلك ان المصحح للتكليف هو الحسن فيما لا يصفه المكلف به والحسن والقبح
والجواب اما عن الاول فنمنع كون الفعل بوصف كونه عسرا مما يحكم بحسنه العقل بحيث لا يرضى
بتركه وان لزم من ذلك الحرج على الفاعل وتوهم انه لا وجه للامتنان برفع التكليف بلا
نظر فيه الى ان التكليف لبيان الافعال الخالية عن الحسن مدفوع اولا بورود مثله على مذهب هذا
المنكر لكون التكليف تابعا للحسن الاحسن المكلف به فانا نقول ان الزام هذا الفعل
العسر اما لم يكن فيه حسن ولا وجه يعارضه حسن فلا اقل من التسهيل على العباد ووصف
كونه عسرا فلا وجه للامتنان برفعه بل هو كترك سائر الالزامات الخالية عن الحسن لامكان
فيه حسن مع وصف كون المكلف به عسرا فلا وجه لترك الحسن وهو غير جائز ولا امتنان فيه
بل الامتنان بخلافه وثانيا بالحل وهو انه يكفي في الامتنان بها صفة العسر في الفعل
وكون الفعل معه غير بالغ حد الالزام او حد الرجحان اذ كان بالغا حد الالزام مع
قطع النظر عن ملاحظة صفة العسر كما انه يكفي فيه على القول بتبعية التكليف لحسن لا
لحسن المكلف به مراعاة جانب التسهيل على المكلف فلا يصلح على القولين كون ترك
المراعاة قبيحا الا ترى ان الله سبحانه من على نبيه صلى الله عليه واله برفع بعض الامور
الشاقة التي فيها الحرج مع ان ايجابها كان لطفا في الواجب فمناط الامتنان
في الشرع بل في التكاليف العرفية هو كون الفعل حسنا ذا مصلحة لا يرضى المولى
بتركه مع قطع النظر عن كونه عسرا فانتفاء ذلك لصفة العسر لا يوجب عدم تحقق
الامتنان واما عن الثاني فباحد وجهين احدهما ان التكاليف الصادرة تقية انما

تقية انما صدرت على نحو التورية بان يكون قد اريد منها بعض التاويلات البعيدة مثل ان يراد
بقوله اغسل رجليك في الوضوء معنى لا ينافي المسح او يكون الحكم في نظره مقيدا بصورة التقية
عند العمل او نحو ذلك في المثال او في غيره فيكون قد لبس الحكم على المخاطبين وطلب ما
هو مطلوب في نفس الامر وان وقع المخاطب في خلاف الواقع بل ربما ظهر ذلك من بعض كلمات
بعض الائمة صلوات الله عليهم في مواضع عديدة على ما هو ببالي وبالجملة ففي الاخبار
شبه ما في الكتاب المنزل من الظواهر والبطون فليس فيها تكليف مخالف لمقتضى صفة المكلف به
والثاني ان التكليف الصادر على وجه التقية انما هو تكليف صوري وهو في الانشاءات نظير الكذب
في الاخبار فهو خارج عن محل الكلام فان الكلام في الطلب الواقعي والا فاي عاقل ينكر جواز
ان يقول المولى الحكيم لاجل التقية مثلا قولا افعل الفعل الفلاني لا تفعله مع فرض كون
الفعل الفلاني في غاية الحسن ونهاية المصلحة عند المولى وان شئت فقل ان الكلام في
الاحكام المنزلة من الله عز اسمه على نبيه صلى الله عليه واله واما الانشاءات الصادرة عن
الائمة عليهم السلام الذين هم المخصوصون بالتقية سببا للتكليف لا تكليف حقيقي الا على سبيل الحكاية
والتبليغ واما عن الثالث فبانا لم نلتزم وجوب الحكم من الشارع على طبق العقل بل قلنا
انه لو حكم فانما يحكم على طبقه ونظير ذلك ان العقل قد يناقض في بعض افعال البهائم و
الاطفال الغير المميزين مع انه لا حكم فيها لا عقلا ولا شرعا فكما ان المنافرة العقلية ليست
علة تامة للحكم العقلي فكذا الحكم العقلي ليس علة تامة للشرعي فتدبر ويمكن ايضا التزام
كون الظلم حراما شرعا بمعنى كونه مبغوضا للمولى لله وتركه محبوبا عنده حتى على الصبي

المميز المدرك لقبح الظلم كما هو غاية الامر انتفاء العقاب بحيث رفع القلم وانه لا يكتب عليه
السيئات بل نفس هذه العبارة الواردة في الاخبار اعني لا يكتب عليه السيئات يدل على كون
السيئة سيئة في حقه وانما رفع عنه المؤاخذة عليها بل كتابة الحسنات له كما في بعض الاخبار المنافية
لكتابة السيئات عليه تدل على ذلك فانها تشمل ما لو ترك الصبي المميز القبيح لقبحه او لكونه مبغوضا
لله تعالى فان الظاهر من بعض الاخبار ان الله سبحانه يثيبه على ذلك ولا شك ان الثواب كاشف عن
ثبوت الحكم الشرعي لكن نفي العقاب لا يكشف عن انتفائه فتامل واما عن الاول وهو كون
العقل حجة من الله الخفي من الشارع في بعض الاحكام ولو لبعض العباد فهو وان دل عليه بعض الاخبار
مثل ما دل على انها الحجة بين الله وبين عباده الا ان ذلك مما لم يثبت فلو ثبت فلم يثبت الا في
حق من اطلع على اخبار اهل البيت عليهم السلام وهذا الشخص في الباب يطلع على ما ورد من ان لكل واقعة
حكما مخزونا عند اهله واما ثبوت هذا المطلب بدليل غير تلك الاخبار وان لا ادراك عقلي
يكون حجة حكم العقل كنفس حكمه ضروريا حتى ينفع بالنسبة الى اهل الفترة واشباههم ممن
لم يطلع على ثبوت الاحكام اجمالا او تفصيلا فان اريد به ورود التكليف الاصطلاحي على
وجه منا بحيث لزم عليه دليل وان اريد ان العقل يحكم بقبح شيء على سبيل الجزم فلا
محالة يحكم بعدم رضا الشارع على ذلك فان من علم بعدم رضا مولاه به الا باقا وبقتل
ولده يحكم عقله باستحقاق العقاب وفي الانصاف ان هذا مما لا ينكره العقل ضرورة وان لم يتحقق
به التكليف الاصطلاحي وانحصار الجزاء فيه ممنوع ومما يؤيد ما ذكرنا ما سيجيء وتقرير اللطف
ثم انه قد استدلوا على نفي اعتبار العقل بوجوه منها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث

فيما استدلوا به على نفي اعتبار العقل

نبعث رسولا دل على نفي التعذيب قبل تبليغ الرسول حتى فيما يستقل به العقل وانتفاء العذاب
يكشف عن عدم الحكم وفيه اولا ان الظاهر من الاية سيما بملاحظة سياقها انتفاء العذاب الدنيوي
قبل بعث الرسول وهو كذلك لان الظاهر انه مما يترتب على تكذيب الرسل مع ان الاية قابلة للتخصيص
بما لا يستقل فيه العقل لاجل ما ذكرنا من الدليل كيف واستقلال العقل باستحقاق الثواب و
العقاب على بعض الافعال مما لا مجال لانكاره كما ذكرنا سابقا وقد يجاب عن الاية بوجوه
اخر مثل ان الرسول اعم من الظاهر والباطن وان بعث الرسول كناية عن مطلق التبليغ
وربما يذكر المقيد ويراد المطلق لغلبة تحقق ذلك المطلق في ضمن هذا المقيد كما في
قوله تعالى واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله تعالى حيث ان السعي يجب
بدخول الوقت لا بنداء المنادي وان الاية انما تدل على نفي تحقق العذاب فعلا قبل البعث
فلا ينافي ثبوت الاستحقاق مع البيان العقلي لجواز العفو قبل تبليغ الرسول نظرا الى عدم
تاكد الحجة وفي الاول ما لا يخفى وفي الثاني انه خلاف الظاهر فان مجرد غلبة تحقق المطلق
في ضمن المقيد انما يصلح ان يكون مصححا لارادة تعلق الحكم بالمطلق مع دلالة اللفظ على
تعلقه بالمقيد ولا يصلح لان يكون قرينة على ذلك كما في عكسه حيث يكون الغلبة قرينة
على ارادة المقيد من المطلق وفي الثالث ان نفي التعذيب الفعلي ظاهر في عدم تحريم الفعل
حتى انه قد يصرف لاجله بعض ظواهر التحريم عن ظهورها ولعل من هذا القبيل رفع الكلام
النهي عن فضل الوضوء للحلى انه لا باس به وربما يقال ان الاخبار بنفي التعذيب ينافي اللطف
حيث ان الوعيد لطف لكونه مقربا الى الطاعة ومبعدا عن المعصية والاخبار بعدم العقاب

مقربا الى المعصية ولا اقل من ان ذلك لا فائدة في بيانه وفيه ان بيان نفي العقاب لو قبح
فانما يقبح اذا كان لمن لم تبلغه دعوة الرسول فكان حجته في تكاليفه الى العقل فيما
يستقل فيه ومعلوم ان هذا البيان انما وقع في القرآن المجيد الصادع بحكم جميع ما يستقل
به العقل وبعض ما لا يستقل وجميعه فلا يلزم من بيان ذلك مخالفة اللطف بالنسبة الى
من بلغه والحاصل ان بيان نفي العقاب انما يقبح لو لم يكن هذا البيان له بعد لزوم الطاعة
ومقربا الى المعصية دون من ليس بالنسبة اليه كذلك وفائدته بالنسبة الى هذا الشخص
اظهار بعض رحمة الله تعالى بانه لا يعذب قبل تأكيد الحجة وتكريرها البيان بالشرع الداخلي
الخارجي ونظير ذلك تعليل ما هو بالجملة مع بعد العهد ما ذهب اليه الشيخ في عدة
من كفاية الوصول الى المعارف ولو بالتقليد دون الا ان النظر واجب مستقل لكنه
معفو عنه فربما يعترض عليه بان العفو عنه مما يوجب لعدم تخلف المكلف اذا علم انه
مما لا يؤاخذ عليه ولا يسئل عنه والجواب عن ذلك بمثل ما ذكرنا وان هذا العفو لم يطلع
عليه المكلف حتى يكون موجبا لبقائه على عدم النظر وانما اطلع عليه الاوحدي من العلماء
فان قلت ان المكلف ايضا لم يطلعوا على وجوب النظر قلت وجوب النظر يمكن ان يعرف
بطريق التعليل بخلاف مسئلة العفو فانه ليس من الاحكام الشرعية وفيه تامل ونظرا الى ما
ذكرنا من عدم قبح الاخبار بنفي العقاب اذا لم يوجب التقرب الى المعصية اما مطلقا واما
بالنسبة الى بعض الاشخاص ما ورد من العفو عن نية السوء مع حرمتها فانه لا ينافي اللطف
في تحريمها لان التبعيد عنها والتقرب الى تركها انما يحصل بما ورد من الوعيد على ترك

على ترك المنوي فانه يكفي في ترك القصد اليه والاخبار بنفي العقاب على القصد لا يوجب
التقرب اليه مع وجود الوعيد على المقصود وينبغي ان يكون من هذا القبيل ما اشتهر
من ورود الرواية بانه لا يكتب السيئة في ثلاثة ايام من يوم العيد الى ما بعدها فان هذا لو
قبح فانما يقبح لو وصل على وجه القطع الى عوام الناس الذين لا يبالون بالمعاصي ولو
لعون فيها بادنى فتارة بل انما لا على توبتهم وعلى رحمة الله تعالى فكيف اذا ظنوا ان
اخبار الخبر الصادق بانهم لا يؤاخذون عليها مع ان الاخبار بنفي التعذيب على الوجه الكلي
بالنسبة الى المعاصي لا اشكال في كونه مقربا الى المعصية بل مخلا بالنظام فالموجب
لعدم توغلهم في المعاصي في هذه الايام هو عدم سماعهم لهذه الرواية على وجه يقطعون
به او يظنون عليه وانما علم بذلك الائمة واصحابهم الذين يقربهم الى المعاصي
بشارة الاجر عليها لانهم لا يحترزون عن المعاصي خوفا من النار بل والظن انهم كانوا
امناء بمثل هذه الروايات الواردة لبيان سعة رحمة الله تعالى لا التغرير الجهال والعوام
كالرهبين لامتثالها ولا ينبغي للشخص اظهارها لامثال ذلك بل وقد يحرم اظهاره لبعض
الاشخاص ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول ان نفي فعلية التعذيب وامكان جميع
الحرمة الا ان فيه ما ذكرنا من انه ظاهر في الاباحة ظهورا قويا قد يصرف به بعض ظواهر
التحريم فلا بد من الرجوع بالاخرة الى ما دل على حجية العقل ليثبت به الحكم الشرعي على وجه
اليقين ويجمع بينه وبين الاية بالقول بالحكم الشرعي مع نفي العقاب على المخالفة
وانت خبير بان الجمع بينهما بتخصيص الاية اولى ثم اولى هذا مضافا الى ان التزام

عدم العقاب على مخالفة مقتضى العقل يسقط القول بحجية العقل عن الثمرة كما لا يخفى الوجه
الثالث من الاخبار الدالة على نفي التكليف قبل بيان الشرع مثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي وقوله ع ان على الله بيان ما يصلح الناس وما يفسدهم وان من الاطلاق انما يتصور
ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وان اهل الفترة واشباههم معذورون ويكون
تكليفهم يوم القيمة وان الله تعالى يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم وصحيحة زرارة لو ان رجلا
صام نهاره وقام ليله وحج دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه
ويكون اعماله بدلالته ما كان له على الله حق في ثوابه مع ان التصدق في المذكورة بما يستقل
بحجيته العقل وفي صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قلت من عرف ان له ربا فينبغي
ان يعرف ان لذلك الرب رضى وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي او رسول فمن
لم ياته الوحي فعليه ان يطلب الرسول الى غير ذلك من الاخبار والجواب عنها بعد تسليم صراحة شيء منها
بل عدم ظهور شيء في المدعى كما لا يخفى فكيف يعارض بها استدلالية المثبت مضافا الى معارضتها
باخبار اكثر منها واظهر دلالة على الاعتبار بالعقل وانه الحجة بين الله وبين العباد وهي الحجة
الباطنة وبرثاثة بعد بعاقبته غير ذلك من الاخبار الثالث ما عليه العدلية من ان التكليف فيما
يستقل به العقل لطف والعقاب بدون اللطف قبيح اعلم انه

بيان كلام صاحب الوافية ان الكلام في اثبات الملازمة بين حكمي العقل والشرع قليل الجدوى اذ قلما يوجد حكم عقلي غير منصوص عليه في الشرع

صاحب الوافية ان الكلام في اثبات الملازمة بين حكمي العقل والشرع قليل الجدوى اذ
قلما يوجد حكم عقلي غير منصوص عليه في الشرع واستحسنه السيد الصدر في شرح الوافية لكن
لم يستوجهه القاضي المحقق القمي قدس سره نظرا الى ان حجية ظن المجتهد الذي قد ثبت عليه

عليه رحى الفقه عند القائلين بانسداد باب العلم والظن الخاص في معظم الفقه من ثمرات
هذا النزاع فان الدليل عليها هو العقل لان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان
القطع لانسداد باب العلم والظن الخاص في الظن ورد ذلك بعض من تاخر بان حاصله منع هذا
الحكم العقلي وبعد الرد واوضح له لامكان دعوى وجود الثمرة عند من يقول بتمامية هذا الحكم
كما عليه جماعة من متاخري المتاخرين وقد استدلوا على حجية خبر الواحد بوجوب دفع الضرر
المظنون وقبح ترجيح المرجوح واحسن من ذلك رده بقيام الاجماع على حجية الظن مع فرض
تمامية مقدمات دليل الانسداد كما يظهر دعوى ذلك من غير واحد من العلماء لكن التحقيق
في الجواب ان يقال ان الاحكام العقلية المتعلقة بحجية الظن عند الانسداد منها ما هو راجع الى فعل
الله تعالى كقبح التكليف بما لا يطاق ومنها ما هو راجع الى فعل العبد كوجوب الاطاعة الظنية و
قبح العمل بالموهوم مع فرض بقاء التكليف وعدم سقوطه وعدم وجوب تحصيل العلم
وعدم مرجح شرعي ولو كان اصلا ما كان راجعا الى فعل الله جل ذكره فهو خارج عن محل امام
الكلام في الملازمة اذ لا يتصور الحكم الشرعي في افعال الله تعالى واما ما هو راجع الى فعل
العبد فيكفي فيه حكم العقل ولا يحتاج الى صدور الحكم من الشارع لان هذا الحكم راجع الى حكم
العقل بوجوب اطاعة الله سبحانه فكما ان العقل يحكم بوجوب الاطاعة العلمية مع العلم التفصيلي
بالمكلف به ولا يحتاج الى حكم الشارع بوجوب الطاعة ولو حكم به كان ارشاديا محضا
كاوامر الطبيب لا يترتب على مخالفته سوى ما يترتب على ترك المامور به كذلك يحكم بوجوب الاطاعة الظنية
عند فقد العلم بالمكلف به وفقد ما يقوم مقامه مع فرض سقوط التكليف والحاصل ان

هذا الحكم العقلي في مورد حكم العقل بوجوب اطاعة الشارع وحرمة معصيته وامره
الى نظير حكم العقل بالتخيير بين المحتملين الذين يقطع بوجوب احدهما فان وجوب احدهما وحرمة
المخالفة القطعية عقلي لا يحتاج الى تشريع حكم مطابق له اذ لو طلبه لم يكن طلبه تشريعا بل
كان طلبا ارشاديا خارجا عن الحكم الشرعي فان الاوامر الارشادية لا يفيد الا ما يفيده الاحكام
الاحكام الحتمية وانما حاصل المامور به فيها محكوم في نفسه بحكم شرعي ثم لو سلمنا الحاجة
الى الحكم الشرعي في المقام كان جميع ما ورد في الحث على الاطاعة والتهديد على المعصية وحفظ
النفوس عن النار وغير ذلك كافيا لان المفروض عدم سقوط التكليف فلا بد في تحصيل العلم
والظن الخاص في العقاب على ترك ما يقدر ان يحصله بالظن فيجب التجنب عنه بمقتضى الايات
والاخبار ثم ان هذا كله اذا قررنا دليل العقل على وجه ينتج حكومة العقل بوجوب العمل
بالظن اما اذا قررناه على وجه يكشف بعد ذلك ان المتبع في الاحكام عند الشارع هو الظن اما
لاجل الاجماع واما لاجل نفس العقل لبقاء التكليف وعدم جواز الرجوع الى الاصول
الراجعة الى البرائة وعدم وجوب الرجوع الى ما يرجع الى الاحتياط وقبح ترجيح الشارع العمل
بالموهوم على العمل بالمظنون فيتعين كون المتبع عند الشارع الظن في الاحكام عملا
بالتحسين والتقبيح فيصل المكلف حينئذ يتكلم في الملازمة بينه وبين حكم الشرع بل الحكم
العقلي على هذا التقرير يرجع الى حكم العقل بتعيين احد اطراف المنفصلة الحقيقية
بعد نفي ما فيها فهو يرجع الى الملازمات العقلية والنزاع في نظائره في العقل والشرع ليس فيها
لان العقل فيما يدركه حكم الشرع لا انه يحكم بحكم ليلاحظ التطابق بينه وبين حكم الشرع

حكم الشرع فافهم هذا ولكن هذا المقدار من حكم العقل لا يكفيه في باب حجية الظن لان
المقصود من حجية الظن كونه بحيث يعاقب على تركه مقتضاه وان لم يطابق الواقع فيكون مظنون
الوجوب واجبا شرعا بحكم بعصيان تاركه ويترتب عليه جميع آثار الوجوب الشرعي اللهم الا ان
يتم ذلك بقبح التجري ويقال ان ترك مظنون الوجوب وان لم يثبت كونه واجبا
الا انه تجري على المولى وهو قبيح عقلا يستحق العقاب عليه بل يجري في محتمل الوجوب
الحرمة اذا كان بحيث لا يمكن نفي التكليف فيه بقاعدة قبح التكليف من غير بيان لا يجوز فيه
الترك او الفعل لكن هذا لا يحتاج للمسئلة الى اثبات الملازمة بين العقل والشرع
لان حرمة التجري قد استفيدت من كثير من الايات والروايات مثل فحوى ما دل على ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا وما دل على ان المسلمين الملاقين بسيفهما
القاتل والمقتول في النار لان المقتول اراد قتل صاحبه وغير ذلك ثم انه ربما يقال
ان تمام الملازمة نظيره فيمن يعتقد بملازمة المسلمين وارتكب القبائح العقلية كان غير مقصر
في طلب الاحكام فانه يستحق العقاب بناء على ثبوت الملازمة وفيه ان مسئلة الملازمة
اذا كانت نظرية بين اهل الانظار من العلماء فلا يخلو اما ان يكون ذلك العبد الجاهل
ممن يعتقد بالملازمة واما ان يكون ممن لم يعتقد فان كان معتقدا بالملازمة فهو
مستحق للعقاب وان لم يقل بالملازمة واصالة لان مخالفة الاعتقاد تجري قبيح اعلم
ان الاقوى في الافعال الخالية عن امارة المفسدة المقطوع بعدم الضرر في فعلها ما اختاره
الشيخ في العدة التوقف ووجوب التحرز مستدلا بقبح الاقدام على ما لا يؤمن

في ان الاصل في الافعال الخالية عن امارات المفسدة الحظر ام الاباحة

فيه المضرة ومرجعه الى ان دفع الضرر المشكوك واجب عقلا ويدل عليه بناء العقلاء
على التزام التجنب وعدم اقدامهم على فعل لا يحصل ظن السلامة فيه وربما يتوهم ان
هذا مناف لما استمر عليه فتوى الفقهاء من عدم وجوب دفع الضرر المشكوك في باب
التكاليف الشرعية كالتيمم والافطار والقصر مع الشك في الضرر فتراهم يعملون بعضهم
كالفاضل الهندي في مسئلة الافطار من شرحه على الروضة وتبعه بعض من تاخر عنه
الى سقوط التكليف مع الشك لكن لا لاجل وجوب دفع الضرر المشكوك بل لاجل
تعلق سقوط التكليف في الادلة الشرعية على خوف الضرر المتحقق مع الشك
والا فعنا انا له سقوط التكليف بنفس الضرر لا الظن احد احكم بالسقوط من جهة
وجوب دفع الضرر المشكوك ولذا اطبق العلماء ظاهرا على ان المائع المحتمل كونه
خمرا لا يجب الاجتناب عنه وكذا اكل الطعام مع عدم ظن الضرر فيه ودفع
هذا التوهم يحتاج الى توضيح وهو ان الضرر اما دنيوي واما اخروي ومرجعه
الى العقاب اما الثاني فليس موضوعا للاحكام الشرعية بل هو تابع لها وحرمة التعرض
للمعلوم منه عقلي ثابت بالعقل المستقل بحيث لا يمكن ان يرد حكم اخر كما سيجيء
ذلك في الضرر الدنيوي كما سيجيء ولو حكم به الشارع كما في قوله اتقوا النار اولا
نفسكم كان ارشاديا محضا لا يترتب عليه سوى اثر نفس المادة المنهي عنها وهي المعصية
المعاقب بها ولا يترتب العقاب على مخالفة هذا الامر الثاني فكل امر ارشادي
فلا يترتب على الطاعة الاوامر الارشادية ومخالفتها سوى اثار نفس المامور به او المنهي

او المنهي عنه فعلا او تركا والا لزم التسلسل في العقاب ويعلم من ذلك حكم الضرر
الاخروي المشكوك وانه يجب عقلا ارشادا دفعه لا شرعا بحيث يترتب العقاب على
التعريض وربما يقال بثبوت العقاب على التعريض نظرا الى قبحه عقلا ونطاق العقل
والشرع واما صورة القطع بالعقاب فهو وامكان الاقدام بنفسه قبيحا ايضا الا ان عقابه
يتداخل مع عقاب اصل الفعل ولهذا الكلام محل اخر وكيف كان فالاحكام الشرعية
المقيدة في الشريعة بعدم الضرر ليس المراد بالضرر فيها الا الضرر الدنيوي وهو
المستقل في ادلة نفي الضرر ومنح فنقول ان سقوط ما يسقط بالضرر الدنيوي
ليس لاستقلال العقل بالسقوط كيف والمحقق في ترك الواجب او فعل الحرام ضرر
اخروي اعظم بمراتب من الضرر الدنيوي فالمستند في السقوط حكم الشرع به ولذا
ترى ان الشارع حكم بوجوب التعريض للهلاك في الجهاد واطبقوا على حرمة قتل النفس
المحترمة مع القطع بهلاك النفس لو لم يفعل وحكموا باباحة تسليم النفس للقتل اذا
اكره على اظهار كلمة الكفر بل باستحبابه اذا كان المكره ممن يقتدى به ويكون في
تسليمه للقتل اعزاز للدين وح فالعقل لا يستقل بوجوب دفع مثل هذا الضرر
ويكون استقلاله بوجوب الدفع مشروطا بان لا يثبت من الشرع ضرر في تركه
اعظم من ذلك الضرر الدنيوي او نفع من الشرع يتدارك ذلك الضرر بشيء يساويه
او اعظم ليكون ارتكابه مباحا او مستحبا فاذا علمت حال الضرر المعلوم عرفت
ان الضرر المشكوك انما يجب دفعه اذا لم يحكم باباحة التعريض له او وجوبه لان

الجهل ليس لعظم المقطوع واذا شك في الضرر وحكم الشارع بمقتضى اصالة عدم الضرر
ترتب احكام عدم الضرر كالوضوء والصوم المدلول عليهما بما تقدم مع الشك في الضرر
واباحة سلوك الطريق المدلول عليه باصالة الاباحة شرعا الثابتة بالشرع مع الشك
في الضرر فالعقل لا يستقل بوجوب التحرز عن الضرر المشكوك لتدارك هذا الضرر في
نظر الشارع نعم لو قطع النظر عن الشرع حكم العقل بوجوب الدفع وكذا لو علق الحكم الشرعي
على مجرد خوف الضرر كما عن الفاضل المتقدم ونحوه لم ينفع اصالة عدم الضرر اذ لا ترتفع
بها عنوان الخوف وكذا لا ينفع اصالة الاباحة الشرعية الثابتة بادلة حل الشبهات
الموضوعية مع الخوف غير مرتفع وبما ذكرنا يعلم انه لا منافاة بين ذلك وبين تمسكهم
في وجوب معرفة الله بوجوب دفع الضرر المحتمل   استدلوا على الاباحة الظاهرية
بقضاء الضرورة بالاباحة في الظاهر مع عدم ما يدل على خلافها الظاهر ان التكليف بما
الاربعة مشروط بالعلم والنسيان واذ ليس فليس وفيه انه ان اريد بالاباحة مجرد عدم
الحرج على المكلف فهو مسلم لكن هذا في الحقيقة قول بعدم الحكم كما يقوله الاشاعرة
لانهم يقولون ايضا بعدم الحرج كما صرح به العضدي وان اريد انشاء العقل الرخصة
وتخييره بين الفعل والترك فهو لا يلزم من نفي الاحكام الاربعة وكما ان الاحكام الاربعة
شرعية كانت او عقلية ظاهرية او واقعية مشروطة بالعلم والنسيان فكذا الاباحة خصوصا
الاباحة العقلية واحتجوا ايضا بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته
لم يترتب على خلقه ما هو المقصود وفيه نظر واضح واحتجوا ايضا ببناء العقلاء على عدم

على عدم اقتصارهم على مقدار الضرورة من الحركات ما لم يقم على خصوص حركة امارة مفسدة بوجود
احتمال المفسدة المسببة عن الاختلال الذاتي لا يوجب الكف عنه عند العقلاء بل يعدون من يكف
من دون امارة سوداويا وفيه ان الغالب في نظر العقلاء ظن عدم الضرر فيه كما انهم لو
فرضوا الاحتمال المساوي لالتزموا الكف مع ان وجوب الكف اجماعي فاذا لا يحكم بالاباحة بل ان
الترك وتردد الامر بين الكراهة والحظر تعين الاحتياط فتامل   احتج الحاظر
بان التصرف في ملك الغير بدون ترخيص المالك قبيح ولا ترخيص هنا عقلا ولا نقلا
كما هو المفروض وقد يجاب عنه بمنع قبحه مع عدم تضرر المالك كما في اخذ قطرة ونحوها من مملوك
ثم ردها اليه او اخذ حبة من بلد عظيم ثم وضعها مكانه نعم قد يثبت تحريم مثل
ذلك شرعا وفيه انه لا اشكال في القبح مع منع المالك وان لم يتضرر وكذا مع
الشك في الرضى والمنع وما نحن فيه كذلك لاحتمال عدم الرضا ولا يجب التتبع فع
لا يبعد منع القبح مع عدم التفات المالك والافعال في الجواب ان احتمال المنع فيما
نحن فيه ليس الا احتمال المضرة الراجعة الى المالك الا اليه تعالى وللامن دون عوض اصلا
لكون المنع عن الالتفات [illegible] قبحا لانه تفويت نفع بلا ترتب ضرر على احد
هذا الدليل الى احتمال المفسدة في الفعل وهو الدليل الآخر وحاصله كما ذكره في
العدة قبح الاقدام على ما لا يؤمن كونه مضرا ولذا اطبق العقلاء على ايجاب التحرز عن
انائين نقطع بالسم في احدهما واما اقدامهم على حركات كثيرة وتناول امور غير محصورة
من غير التفات الى احتمال المضرة في شيء فلبنائهم على عدم المضرة فيها اما لاجل العلم

لكون المضار اقل وجودا من غيرها واما لاصالة العدم المعتبرة عند العقلاء في امورهم
ولذا لا يقدمون مع العلم الاجمالي بالضرر كما في المثال المتقدم واما الحبة للمالك
المتناول الذي هو يصيم والحاصل انهم ما يقدمون الا بعد بنائهم على عدم الضرر
بوجه صحيح او غير صحيح

في معنى حكم الواقعي والظاهري

بسم الله الرحمن الرحيم   الحكم المتعلق بالموضوع من حيث هو هو مع قطع النظر
عن اتصافه بالجهل بالمعنى الاعم والظن والشك والوهم وبما يرجع الى احدها مثل
خبر المخبر وتقليد المفتي يسمى حكما واقعيا واوليا ومعنى كونه حكم المكلف مع قطع النظر عن
تعلق اعتقاد المكلف به انه مجعول الشارع وصادر عنه ومنشئ له لا بمعنى تنجز التكليف
وترتب آثار التكليف من الثواب والعقاب عليه وهو الذي اتفق عليه المخطئة والمصوبة
بالنسبة الى الجهل بموضوع الحكم الفرعي مثل ما اذا اعتقد الخل خمرا او بالعكس وقامت
به البينة وبالنسبة الى نفس الاحكام العقلية والاصولية ونحوهما واختلفوا في ثبوتها
في خصوص نفس الاحكام الفرعية ومعنى كونه اوليا كونه بحسب المرتبة الطبيعية مقدما
على الحكم الثانوي الذي يجيء لتقدم موضوعه طبعا على موضوع ذلك لا بمعنى تقدم
الحكم او موضوعه على الحكم الثانوي بحسب التنجز على المكلف ثم ان هذا الحكم قد يتعلق
بمطلق المكلف وقد يتعلق بعنوان خاص منه كالذكر او الانثى والحاضر والمسافر
وغير ذلك من الاوصاف والعنوانات التي يختلف الحكم باختلافها وهذا تارة يكون اختياريا
وهو ما كان الملحوظ فيه المصلحة في نفس الفعل وتارة يكون اضطراريا وهو ما يكون الملحوظ

الملحوظ فيه تعذر مصلحة اصل الفعل على المكلف كلية كالمتيمم اذا لوحظ الحكم فيه من حيث تعذره
الاجتناب وادراك المصلحة الكامنة فيه فيخلص بهذه الملاحظة في باب الحصر واما
اذا لوحظ من حيث ان بقاء الانسان اصلح من اجتناب الميتة فهو يرجع الى الاول ويمكن
ارجاعه على الاطلاق الى الاول لان مراعاة جانب المكلف مصلحة في الحقيقة مقدمة على مصلحة
الاجتناب وح يكون معيار الحكم الاضطراري على كون اضطرار المكلف وعدم تيسره مأخوذا في موضوعه
الحكم ماخوذا في موضوعه والامر فيه سهل وكيف كان فهذا كله داخل في الحكم الواقعي الا انه
يمكن ان يقال للاول الحكم الاولي باعتبار تعلق الحكم مع قطع النظر عما اخذ في موضوع الحكم
الاضطراري وهو التعذر او التعسر والحكم الاضطراري بالوظيفة في موضوعه العجز مع
الحكم الاختياري هذا كله في الحكم المتعلق بالموضوع من حيث هو بالمعنى المذكور واما الحكم
المتعلق بالموضوع من حيث كونه مقطوع الحكم التكليفي بقطع بحرمة العصير بالاجتهاد حلية
واقعا او من حيث كونه مظنون الحكم او مشكوكه او ما يرجع اليهما كخبر المخبر بشرط الوصف او بناء
التعبد والسببية وفتوى المفتي على احد الوجهين فهو المسمى بالحكم الظاهري في
مقابل الواقعي الثانوي ووجه كونه ظاهريا انه الحكم بحسب الظاهر من الطرق ووجه كونه واقعيا
ثانويا انه حكم واقع تعلق بالموضوع بعد ملاحظة اتصافه بحكم تعلق به القطع او الشك بالمعنى
الاعم او ما يرجع فلا بد اولا من ملاحظة حكم لهذا الموضوع ثم ملاحظة تعلق القطع او
الجهل او الاخبار او الفتوى به فاذا صار الموضوع متصفا بكونه مجهول الحكم او مظنونه
او مشكوكه او مخبرا به او مفتى به فالموضوع بهذا الوصف معروض وموضوع لحكم واقعي

هو مثلا انه لو قال الشارع كل مظنون الحكم حكمه كذا فهذا بالنظر الى حكم اصل الفعل واقعي
ثانوي وبالنظر الى الفعل الموصوف بكونه مجهول الحكم حكم واقعي اولي وقد يعرض الجهل الى الظن
بهذا فيصير حكم مجهول الحكم مجهولا فهذا الجهل الثاني يحدث موضوعا اخر له وذلك الحكم واقعي
ثالثي بالنسبة الى اصل الفعل ثانوي بالنسبة الى الفعل المجهول الحكم اولي بالنسبة الى مجهول الحكم
الذي جهل حكمه فينتهي سلسلة الاحكام مترتبة الى حد لا يمكن ان يعرض الموضوع صفة الجهل به
لاستقلال العقل بحكمه ثم ان الحكم الواقعي الثانوي وما بعده انما يتبع في المصلحة موضوعه
وهو الشيء بوصف الشك في حكمه والظن به وان كان على خلاف مصلحة الواقع الاولي فان كان في المظنون
الوجوب يتحقق فيه مصلحة وجوبية وان لم يكن فيه واقعا فيه مصلحة وجوبية بل كان فيه مفسدة
التحريم لان قضية تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الكامنة تقتضي عدم الفرق بين الواقعي
الاولي والثانوي اذا عرفت هذا فنقول ان الاحكام في التخطئة والتصويب يقع في مقامين

في التخطئة والتصويب

الاول في ان الحكم الواقعي الاولي واحد يصيبه مجتهد واحد ويخطئه اخرون او انه متعدد
بتعدد اجتهاد المجتهدين وقد يقال ان تعدد الحكم الواقعي الاولي بتعدد الظنون غير متصور
لان تعلق ظن المجتهد بشيء فرع فرض تحقق شيء في الخارج مع قطع النظر عن الظن فالظن بالشيء
كالعلم به متاخر عن الشيء متوقف على ثبوته في الواقع او امكان ثبوته فاذا فرض ان الحكم انما
يحدث بعد تعلق الظن او العلم لزم الدور والى هذا نظر العلامة في مسئلة الجاهل بالحكم
ان الحكم لا يتوقف على العلم لان العلم يتوقف على الحكم فلو توقف الحكم عليه لزم الدور فعلى
هذا يجب ان يكون في الواقع شيء واحد تتعلق به الظنون يصيبه احدها ويخطئه الباقي

الباقي ويمكن دفعه بان الظنون انما يتعلق بحكم واحد وهو حكم العالم به فيعتقد كل الظن
به يحدث في الفعل مصلحة على طبق المظنون فينشئ الشارع على طبق تلك المصلحة حكما هذا
على القول بتبعية الاحكام للمصالح والا فلا يحتاج الى دعوى ترتب المصلحة فان قلت حكم العالم
يصير حكما له بعد العلم فلا متعلق لعلمه او يصير حكما له قبل ذلك فقد ثبت الحكم قبل العلم قلت
اولا الكلام في الظان واما العالم كالنبي صلى الله عليه واله وسلم والائمة صلوات الله
عليهم فليس حكمهم تابعا لعلمهم بل النزاع في التخطئة والتصويب مخصوص بالظنيات دون العلميات
كما صرح به وثانيا ان الله سبحانه حيث يعلم ان علمه يتعلق بحكم عليه بذلك الحكم قبل علمه فيتعلق
به علمه فان قلت قبل العلم لا مصلحة في الحكم فلا يجوز الحكم على راي العدلية قلت مع ان هذا
ليس مبنيا على مذهبهم يمكن ان يتعلق المصلحة باصل التكليف ويكون المصلحة في القاء
خصوص هذا الحكم الى الشخص دون حكم اخر وهو صيرورته عالما به فيصير واجد خصوص الملقى
ولا يراد على فرض تسليمه انه لو جعلنا مصلحة اصل التكليف متحدا مع مصلحة خصوص الحكم
حتى يقال انه قبل تحقق مصلحة خصوص الحكم لا يحسن القول فنقول المصلحة الداعية الى اصل التكليف
يقتضي التكليف والاختصاص قبل التكليف وان كانوا سواء في عدم المصلحة لخصوص حكم
بالنسبة اليهم الا انهم يتفاوتون بحسب ما يحصل لهم من العلم والجهل فيعلم ان هذا الشخص
سيعتقد هذا الحكم فيجعله في حقه ومن هنا تبين انه يمكن تصوير تعدد الحكم بحسب تعدد
الظنون من غير حاجة الى التزام جعل ظنونهم وجعلها متعلقة بحكم العالم بل يمكن ان
يكون سبحانه حيث يعلم ان زيدا سيظن الحكم بالنسبة اليه ذلك فيجعل الحكم بالنسبة اليه ما ظنه

فان قلت هذا كله مناف لمقتضى الادلة المصوبة والشارع واللفظية كالكتاب والسنة واللبية
كالقياس والاستحسان والاستقراء والاولوية فان المتعلق في الجميع والمدلول في الكل هو حكم جميع
المكلفين والحاصل ان مظنون كل مجتهد هو حكم الله بالنسبة الى الكل فلا بد ان يكون شيئا
واقعيا واحدا يتعلق به الظنون قلنا اما الادلة اللبية كالقياس والاستقراء والاستحسان ونحوها
مما ليس لفظيا فليس تحققه موقوفا على تحقق متعلق له في الخارج فان الظن بالشيء لا يستلزم
وجود ذلك الشيء في نظر الظان ولا في نظر غيره اما الغير فواضح فانه قد يقطع بعدمه واما في نظر
الظان فلان الظان انما هو بحسب ظنه وليس يعلم او يظن به من جهة اخرى فيمكن ان لا يكون في الواقع
حكم عام ويظن هذا انه كذا ويظن غيره انه كذا وهكذا ودعوى ثبوت العلم الاجمالي لجميع الطوائف
بثبوت حكم واحد مشترك بين الكل قطعا بل يظن احدهم خلاف ظنون الاخرين لا مرجع لها الا الى نفس
النزاع في التخطئة والتصويب واما الادلة اللفظية فلان اتصاف الكل عالمين بثبوت مدلول
واحد لها مع قطع النظر عن تعلق الظنون بذلك المدلول فلا اولى ان يقال ان المصوبة يدعون
تقييد تلك الادلة بالمكلف العالم بمضمونها فقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقوله يجب صلوة
الجمعة على كل احد مقيد بالعالم بل لا يلزم من ارادة هذا التقييد مع تجريد الكلام عنه قبح اذ لا يلزم
منه الاغراء بالجهل اذ المطلوب لان المكلف ان تفطن له وعلم بخصوص حكومته به والا فلا يتوجه اليه هذا
الخطاب حتى يلزم الخطاب بالظاهر وارادة خلافه من غير قرينة والحاصل انه لو ادعى المصوبة تقييد
الادلة اللفظية كلها بصورة العلم واختصاصها بالعالمين فلا يلزمهم الاغراء ولا مخالفة الحكمة
التي هي المباشرة على الحكم برجوع اطلاقات الكلام وعمومات الاحوال الى العموم اذ من علم بالخطاب فهو
واجد للشرط ومن لم يعلم به فليس مخاطبا بشيء مع ان هذا الكلام يرجع الى الايراد عليهم

على مذهبهم والمقصود نقض مذهبهم لا تصحيحه وقد يجاب بان حاصل الكلام في المقصود من هذا المذهب
هو وجهان الاول ان الفحص والاجتهاد يتعلق بحكم العالم كالنبي صلى الله عليه واله فالذي يظن
المجتهد هو ذلك الحكم لا حكم جميع المكلفين حتى هذا الظان ليلزم منه ثبوت الحكم قبل الظن فيهم
المخطئة يدعون ان هذا الذي يطلبونه هو الحكم المشترك بين الكل لا المختص بالعالم فقط والمصوبة
يدعون انه مختص بالعالم وهذا الوجه يتاتى في الادلة اللفظية واللبية لكن مع تقييد مدلول
اللفظية بالعالم والثاني ان المقصود رفع اتحاد الحكم في الواقع حتى يلزم خطاء بعض المجتهدين
لا ان ظن المجتهد لا بشيء واقع حتى لا يتصور تعلق الظن بالحكم مع تاخر الحكم عن الظن فمقتضى
قولهم بتبعية الاحكام للظنون وحدوثها مدارها فنقول ان الحكم في حق من يعلم الله تعالى انه
يظن الوجوب الوجوب وهكذا ولا منافاة بين ذلك وبين تبعية الحكم للظن بمعنى كون الظن
مع مقتضيات مصلحة الحكم فيوجب الشيء على من يعلم انه سيظن بوجوبه لان الفعل بوجود ظنه يحصل
الظن مصلحة ملزمة ويحرم ذلك الشيء بعينه على من يعلم انه سيظن بحرمته لان الفعل بوجود ظنه فيه
المفسدة بعد الظن بحرمته وح فالمصوبة يقولون بان الثابت في حق كل مجتهد قبل ظنه ما
يعلم الله تعالى انه يظنه وح فيتعدد الاحكام الواقعية بحسب المجتهدين ولا يلزم خطاء واحد
منهم في ظنه والفرق بين هذا وسابقه ان على السابق لم يسلم ثبوت حكم لهم في الواقع لا
واحد للكل حتى يلزم الاصابة والخطاء ولا المتعدد التابع للظنون وفي الثاني يسلم ثبوت
المتعدد التابع للظنون ولا يسلم ثبوت واحد مشترك بين الكل ليلزم الاصابة والخطاء
مع ما ذكرنا في هذا الوجه يعلم ما في الدور الذي قرره العلامة في جاهل الحكم فانا

لانسلم ان العلم بالحكم فرع ثبوت الحكم لكنى نقول ان العلم بثبوت الحكم فرع ثبوت الحكم للعالم
لا بثبوت الحكم حتى للجاهل وح فلا يلزم من ضد الاوجوب كون حكم العالم سابقا على علمه
وثبوته مقدما على علمه ولو وجد بعد علمه وتوقف عليه لزم الدور لكن لا يلزم من ذلك كون
الجاهل الذى لا يحصل له العلم محكوما بالحكم الواقعى بل ولا الجاهل الذى يحصل له العلم
بعد فان الدور انما يلزم من الاستدلال بلزوم الدور تقدم الحكم على العلم مقدما حاجا لكاشف
الى المكشوف عنه فان قلت قد يتعلق علمنا بان هذا حكم كل احد حتى الجاهل وقد يتعلق
بكون حكمنا فى الزمان السابق ذلك الحكم وان كنا جاهلين قلت نمنع هذا فانه راجع الى
دعوى حقية المطلب فى مقام فانا لا نسلم ان الذى يتعلق بالعلم هو حكم الجاهل ايضا
او حكم العالم فى زمان جهله ودعوى العلم به راجع الى دعوى العلم بعدم مدخلية العلم فى الحكم
وهو عين محل النزاع والحاصل ان المدخلية على وجهين الاول المدخلية فى تحقق الحكم
وهو المحوج الى لزوم الدور الثانى مدخلية فى اقتضاء الحكم ومصلحته بان يكون الفعل الا
بمصلحة الوجوب الا بعد العلم بوجوبه ولا يتعلق الحرمة الا بعد العلم بحرمته وهذا ان كان راجع
الى امر التكليف موجودا قبل العلم صح التكليف بالخصوصيات التى تعتبر مصلحته بعد تعلق العلم
كما تقدم سابقا والا لم يصح التكليف لكونه قبل العلم لغوا خاليا عن المصلحة فى نفس الامر
وقد تقدم ذلك فى اول المسئلة ثم ان الوجه الاول من الوجهين غير جيد لان الظاهر
ظن المجتهد انما يتعلق بحكم نفسه لا الحكم العام كما يكشف عن ذلك قولهم انه مأمور بالعمل
بظنه لا ان مظنونه يصير مجعولا فى حقه فان العمل بالظن لا يكون الا اذا كان المظنون حكم

حكم نفسه فتعين الوجه الثانى فى تصوير مذهبهم ولو فرض قول المصوبة بانه ليس هنا فى
الواقع حكم قبل الظن اصلا حتى الحاكم الشارع مع مصلحة الظن واقتضائه بل لا الحكم الحكم
الا بعد الظن سقط الوجه الثانى ايضا اذ مع فرض اثباتهم ان لا حكم قبل الظن فلا معنى
للظن بالحكم مع القطع بعدم الحكم قبل الظن مما لا يجتمعان ولو فرض قولهم بذلك فلا محيص
عن الوجه الاول اذ الظن لا بد له من متعلق لا ينقطع بعدمه قبل تحقق الظن وكيف كان
فالوجه الثانى على تقدير تماميته انما يصح فيما اذا كان امارة الظن من الامور اللبية مثل القياس
والاستحسان ونحوهما واذا كان من الادلة اللفظية فلا محيص عن التزام كون المراد منها شيئا
واحدا كما عليه كل احد فلا بد من الرجوع الى الوجه الاول فى الادلة اللفظية تفصيلها
بصورة العلم ثم قال العلامة فى اول التهذيب فى مسئلة ما اذا كان اللفظ متعلق المعنى
والمخاطبون مختلفوا الاصطلاح فيحمل كل منهم اللفظ على ما هو الحقيقة عنده لكن ذلك
امر غير موجود فى الكتاب والسنة ثم انه يمكن ان يخصص نزاع الفريقين بالاحكام
الاجتهادية بالمعنى الاخص وهو استنباط الحكم عما عدا النصوص والامارات الكاشفة
تعريف الاجتهاد بذلك وهذا الاجتهاد الذى حكى الاجماع على بطلانه الشيخ والسيد
فقالا ان القياس والاجتهاد ليس من مذهبنا وقد ورد فى النصوص ذمهما
ورد فى مسئلة القبلة من ان المخالفين يطعنون ويقولون اذا اطبقت السماء
انتم سواء فى الاجتهاد فقال عليه السلام كذبوا يصلح الخارج حجا واشتهر بين المتقدمين
ذلك ايضا وهذا هو الذى حمل الاخباريين الى الطعن على المجتهدين وبالجملة فالمراد

من الاجتهاد استخراج الاحكام من الامارات الاستفادية من النصوص وما يقرب منه مما تقدم
ما ذكرنا والاجتهاد انهم يقولون بالتخطئة فى العقليات لنصب الشارع ادلة عليها فاذا
فرض ان الشارع نصب دليلا على حكم فرعى فهو ايضا واحد والتى يصيبه ويصيبه
يخطاه مع عدمه فيتحقق التصويب اذا لم يكن دلالة على حكم واما معها فلا نعلم فى مقاد
الدليل المذكور ثم ان بطلان التصويب فى الحكم الواقعى الاولى بما لا يحتاج الى بيان
ان ارادوا به عدم ثبوت الحكم اصلا حتى الحكم الشأنى وهو الذى يتنجز على المكلف بعد
علمه به ولا يحتاج فى تعلقه بالمكلف على وجه يترتب عليه اثر الاطاعة والعصيان الى ازيد
من العلم به وجه البطلان ما ثبت بالاجماع والاخبار من ان لكل واقعة مطلقا وما يحتاج
الناس اليه حكما معينا مخزونا عند اهله وان ارادوا انه قبل العلم والاجتهاد لا
المكلف بمعنى عدم تنجزه عليه قبل ذلك فهو حق للاجماع على اشتراط التكليف بالعلم
واعلم انه نسب الى المحققين المصوبة القول بالاشبه وهو ان فى كل واقعة شيئا لو حكم الله
فيها بحكم على المكلف لكان ذلك الشىء فان ارادوا به الشىء الذى لا يحتاج فى استقراره على المكلف
الى ازيد من العلم فهو حق ولا معنى لعدم وان ارادوا ما عداه فنحن مصرحون بعدم تحمل
عرفت من مخطئة المصوبة فى نفى حكم الله الواقعى فنسبوا بعض المخطئة فى اثبات كون
المظنون حكما واقعيا للمجتهد الا ان المصوبة جعلوه حكما اوليا حيث لم يقولوا بالحكم
الله سواه وهؤلاء جعلوه ثانويا حيث اعترفوا بثبوت الحكم الاولى ونحن نخطئ الجميع
وانه ليس ثمة حكم مجعول فى خصوص الواقعة عدا الحكم الواقعى الاولى وان ظن المجتهد طريق

طريق مجعول له الى الحكم الواقعى فمن ظن بوجوب شىء وكان حراما واقعا فلا يحدث فى
الفعل بالخصوص بعد الظن بوجوبه مصلحة توجب وجوبه بل هو باق على المبغوضية الواقعية
وانما يثاب الملتزم بذلك الفعل من حيث انه مطيع فى سلوك الطريق المجعول فالحكمة الداعية
فى ايجاب سلوك هذا الطريق هو ملاحظة كونه طريقا غالب الايصال الا ان يتعلق
بنفس سلوكه مصلحة فلا بد ان لا حظ فى ايجاب العمل بالظن الا مصلحة الوصول الى الواقع لا مصلحة
مستقلة مع قطع النظر عن ايصاله الى الواقع وهذا كله واضح فى الظنون التى توجب
العقل العمل بها فى الاحكام لاجل انسداد باب العلم مع بقاء التكليف وعدم طريق
للامتثال سواه واما فى الظنون التى

اذا ظن المجتهد بحكم من الاحكام الشرعية الفرعية عن امارة معتبرة عنده كان مظنونه حكم
الله الظاهرى بالنسبة اليه والى من يقلده تقليدا صحيحا فاذا ظن بجواز عقد الباكرة على نفسها
من دون اذن ابيها كان ذلك حكم الله فى حقه وحق مقلده وكانت الباكرة التى تعقد
لنفسها او لمقلده زوجة المعقود له بالنسبة اليهما يترتب اثار الزوجية الواقعية واحكامها

في صحة نكاح الباكرة ... المجتهد ... مقلده

على المعقودة المذكورة وهذا الحكم اعني وجوب ترتيب اثار الزوجية الواقعية ليس مختصا
بهذا المجتهد ومقلده كما قد يتوهم في بادي النظر نظرا الى ان الزوجية انما تثبت في حقهما
لا في حق مجتهد مانع عن عقد الباكرة بدون اذن ابيها فهي في حق مجتهد المانع اجنبية ولعما
الى من عقد عليها الا انه حصل له في ظاهر الشرع ان يعامل معها معاملة الزوجية بل ليس
ان وجوب ترتيب الاثار واجب ايضا في حق غيرهما حتى المجتهد المانع عن استقلال الباكرة في
العقد فيجوز لهذا المجتهد المانع اذا كان ابا للمجيز ان ينظر اليها وان يعطيها المهر ويرث
لو مات الزوج ويحرم عليه مؤبدا وان كان مثل هذا العقد فاسدا عنده وذلك لان صحة
ظن المجتهد وكونه بمنزلة الواقع في حقه مفروض الثبوت حتى عند هذا المجتهد المانع وهو ايضا
حاكم بحجية ظنه عليه وعلى مقلده وكونه بمنزلة الواقع بالنسبة اليهما ولذا يامر بتقليده ويحكم
بصحة تقليده وبالجملة فظن صحة العقد وزوجية الباكرة المعقود عليها وان كان مختصا
بالمجتهد المجيز الا ان حجية هذا الظن وكون الصحة المظنونة بمنزلة الواقعية بالنسبة الى
المجيز ومقلده ثابتة عند جميع المجتهدين حتى المجتهد المخالف له في هذه المسألة فيصح ان يقضي
المجتهد المخالف ويحكم بان المعقود عليها بمنزلة الزوجة الواقعية للعاقد لان العقد
صحيح في حقه فاذا فرض انها عند هذا المجتهد المخالف بمنزلة الزوجة الواقعية للعاقد
وجب عليه ان يرتب جميع اثار الزوجية وجواز النظر وتحريم العقد ونحوهما مما ذكرنا
والاثار وغيرها فان قلت ان اريد بكون المعقود عليها عند هذا المجتهد المخالف
بمنزلة الواقعية للعاقد المجيز كونها عنده كذلك في الواقع فهو ممنوع وان اريد كونها

كونها عند زوجة المجيز في حقه فمسلم لكن لا يستلزم ذلك لان يجب على المجتهد المخالف ترتيب
اثار الزوجية الواقعية لان معنى كونها بمنزلة الزوجة الواقعية في حق المجيز انها كذلك بالنسبة
الى تكليفه فمعنى حكم المخالف انها كذلك بالنسبة الى تكليفه ان يحكم بانه يجب على المجيز ترتيب اثار
الزوجية لا انه يجب على نفسه ذلك قلت معنى كونها زوجة في حق العاقد المجيز ليس الا ان
الشارع جعلها بمنزلة الواقعية واما كونها بمنزلة الزوجة بالنسبة الى تكليفه بمعنى انه مكلف الزوجية
بترتيب اثار الزوجية عليها فهو من اثار حجية ظنه لا نفسها فان معنى حجية ظن المجتهد الذي يعرف
به كل مجتهد حتى المخالف له في المسألة هو كون مظنونه بمنزلة الواقع المعلوم فكما ان المجتهد مكلف
بالحكم على مظنونه بانه المجعول في حقه ظاهرا فكذلك مكلف بالحكم على مظنون مخالفه بانه المجعول
في حقه ظاهرا فاذا ظن المجتهد بصحة عقد الباكرة بدون اذن ابيها وكونها زوجة بعد العقد
فعقد عليها كذلك وجب على كل مجتهد موافق له او مخالف ان العقد صحيح في حقه والمعقود
زوجة له ظاهرا وانها مع الزوجية الاخرى التي يعقدها المخالف زوجة ومحرم اذن ابيها
في العقد سيان لان الزوجة المظنونة بمنزلة الزوجة النفس الامرية وان ادرت توضيحا
لذلك فنقول انا معاشر المخطئة بالنسبة الى الحكم الظاهري بمنزلة المظنونة بالنسبة الى
الحكم الواقعي فان الاحكام المشروعة ظاهرا متعددة بتعدد ظنون المجتهد عندنا فكما انه
لو فرضنا القول بالتصويب وجب على المجتهد ترتيب جميع اثار الزوجية على من عقد عليها مجتهد
مخالف له فحكم هذا العقد كذلك على القول بالتخطئة الموافق مع ان الفرق بين ذلك التصويب
هو كون الاحكام المتعددة متعددة كالاراء واقعية عند المصوبة ظاهرية عند المخطئة بل ربما

يقال انها الواقعية الثانوية على هذا القول فكان ظنون المجتهدين في واقعة واحدة شرايع
متعلقة صوبها الشارع جميعها وامر كل احد بانفاذ كل عمل صدر بطبق احدها ومثل ما ذكرنا من
مسألة العقد لو اشترى احد المجتهدين شيئا بعقد مختلف فيه يعتقد هو صحته فانه يصير ملكا
له فيجوز للمجتهد الذي يرى فساد ذلك العقد ان يتصرف في ذلك الشيء بانواع التصرفات
من الابتياع والاتهاب والوارثة ونحو ذلك فان قلت كان ان مظنون المجتهد المصحح
للعقد بمنزلة الواقع حتى عند المجتهد المخالف فلا شك ان هذا المجتهد المخالف مظنون
نفسه ايضا بمنزلة الواقع عنده بل وهو يجب على هذا المخالف ان يحكم بان المال المزبور ملك
للمشتري المزبور نظرا الى حجية ظن المشتري بصحة العقد عنده وباقيا على ملك البائع نظرا
الى حجية ظن نفسه بفساد العقد وهذا مما لا يجتمعان الا بان يختص حجية ظن كل مجتهد بنفسه
ومقلده ويقال انه يجوز للمجتهد المشتري المذكور ومقلده التصرف في ذلك الشيء
ولا يجوز ذلك للمخالف له ولا لمقلده قلت العمل الصادر من المجتهد المشتري وهو الاشتراء
لا يصلح ان يتعلق به الا الحكم المجعول في حقه وصدر منه لان جعل الحكم
السابق على الصدور فانما يصدر العمل حين يصدر متصفا ومعروضا لذلك الحكم
المجعول فاذا كان كذلك امتنع ان يتعلق به الحكم المجعول لغيره والحاصل ان الحكم المجعول
للمجتهد وان كان عاما من حيث المفهوم لجميع الافعال التي وجدت او توجد من كل مكلف فعلا
او فرضا الا انه بحسب التحقق الخارجي انما يتعلق بالفعل الذي يصدر منه وهو ومقلده
او من لم يسبق الصدور منه جعل خاص في حقه كمن يفعل فعلا ولم يجتهد ولم يقلد فيرجع بعد

مع تعدده من صحيح ان يرجع اليه وبهذا يظهر ان العمل الصادر ممن سبق منه اجتهاد في مسألة
او تقليد لا يصير معروضا لحكمين مجعولين لمجتهدين واما عمل من لم يسبق منه احدهما فلا
يكون معروضا للمجعول الظاهري الا بعد الاجتهاد فيه والرجوع الى المجتهد فلو لم يرجع فيه حتى مات
جاز لكل مجتهد ان يعمل فيه بمقتضى الاجتهاد الا ان يلحقه حكم من حاكم او يصير المسألة من وقايع
الميت والاحياء فيرجع فيه الى المجتهد او يجتهد فيه فان قلت ما ذكرته من كون الاحكام الظاهرية
للمجتهدين عند المخطئة كالاحكام الواقعية لهم عند المصوبة وانها كالشرايع المستقلة التي
صوبها الشارع وامر العباد بانفاذ كل عمل يصدر على طبق احدها انما يصح اذا سلم ان الثابت المجعول
للمجتهد ظاهرا بعد حصول الظن له هو نفس الحكم المظنون الذي تعلق به اجتهاده ولكنه لا دليل
عليه بل غاية ما ثبت من حجية ظن المجتهد هو وجوب ترتيب اثار الواقع على المظنون لا جعل نفس المظنون
بالنسبة اليه حكما يجب انفاذه على احد فمعنى حجية ظن المجتهد بصحة عقد الباكرة ليس الا انه
يجب على الظان ومقلديه ترتيب اثار العقد الصحيح على ذلك العقد لا ان يجعل هناك جعل
ظاهري للصحة والزوجية بان يصير العقد بالنسبة اليه صحيحا والمعقود عليها زوجة نظير ما اذا
قطع الشخص بكون المرأة زوجة له او الشيء الفلاني ملكا له مع كونهما في الواقع لغيره فان
غاية ما ثبت له جواز ترتيب اثار الزوجية والملكية في حقه ولا يجعل الشارع له حكما ظاهريا
بالزوجية والملكية حتى يجب على الغير ترتيب الاثار بان يجعلهما كسائر ازواجه واملاكه فان
اريد بحجية ظن المجتهد انه يترتب على مظنونه احكام الواقع ولا يتعدى هذا الترتيب منه الا
الى مقلده فمسلم لكن ح لا يجب على الغير يعني المخالف له في الظن ترتيب الاثار وان اريد ان ذلك

ان الشارع قد جعل المظنون بالنسبة اليه والى مقلده حكما ظاهريا بحيث جعل كزوجية
المظنون زوجية والملك المظنون ملكا له ولمقلده حتى يجب على غيره ولو خالفه ان يرتب
آثار الملكية والزوجية عليهما فلا نسلم والخلاف باثباته قلت الظاهر ان القطع بحجية ظن
المجتهد هو صيرورة نفس المظنون حكما بالنسبة اليه لا مجرد ترتيب آثار الواقع كالمجهول بالنسبة
الى معتقده زوجية او ملكية شيء على وجه الجهل المركب فقد لا يدل ما دل على حجية ظن المجتهد
تقيدا كما اول اما الاجماع المنكر في مقام كلامهم وللسيرة لانهم من ان ما ادى اليه ظن المجتهد
هو حكم الله تعالى في حقه وحق مقلديه وان ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حق المقلد فلا يخفى
دلالته على ما ذكرنا من جعل الحكم الظاهري وان المظنون حكم المجتهد كالمفتى به للمقلد واما
الادلة الخاصة لكل من المجتهد والمقلد فهي ايضا كذلك مثل ما دل على حجية الكتاب والاخبار الآحاد
والاستصحاب ونحو ذلك للمجتهد وما دل على وجوب الرجوع الى الفقهاء ورواة الحديث و
اهل الذكر للمقلد كما لا يخفى على من راجعها بتامل وتدبر مثل قوله عجل الله فرجه فيما رواه
الشيخ والصدوق والطبرسي في كتاب الغيبة وكمال الدين والاحتجاج واما الحوادث
الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله وان خبر الواحد
او الكتاب حجة او كذا حجة دال على ذلك فان معنى حجية الشيء جعل مدلوله من حيث انه مدلوله
حكما للمكلف بخلاف معتقد بالجهل المركب كون امرأة زوجة او شيء ملكا له فان اعتقاده
هذا ليس بحجة شرعية واما ترتيب الآثار في حقه فهو بحكم العقل حيث انه يستحيل تكليفه بخلاف
معتقده وكذا قطع المجتهد بالحكم الشرعي لا من الادلة الشرعية على احد الوجهين فان الثابت

في حقه هو مجرد ترتيب الآثار لا جعل الحكم ظهر الفرق بين ظن المجتهد وبين
الاعتقاد الذي يعتقد صاحبه ان في الثاني ليس حكم مجعول وانما هو نفس الحكم الواقعي عنده
بخلاف الاول هذا كله مضافا الى ان سيرة المجتهدين والمقلدين كلا على ترتيب آثار الواقع
على الاحتمال الواقعية فهل ترى من نفسك اذا اعتقد ابنك المجتهد على ما اكثر بغير اذن ابيها
وهذا العقد عندك فاسد ان تلتزم بترك النظر اليها وترك تزويجها من غيرك
اذا مضى زمان وطيه بعقد يحق الشبهة ونحو ذلك ان يلحق به الولد ولا تعطيها الاجرة المسمى لا
الصداق المسمى كل ذلك لانها ليست بزوجة للولد وانما كان معذورا في ترتيب احكام الزوجية
عليها وكذا القول في الملك مضافا الى لزوم اختلال النظام والحرج كما لا يخفى ففي هذا
المقام ومن نظائره ضعف ما كنا نسمعه من فتوى بعض بان من قلد مجتهدا لا يصحح عقد الجهراء
ومن الاطفال لا يجوز له ان ياكل مما اشتراه منهم ومن قلد مجتهدا يصحح ذلك عنده فان لازم ذلك
جواز تزويج زوجته ايضا اذا كان مجتهده لا يصحح العقد الذي وقع عليها وان كان العاقد حلله
مجتهد يصحح ذلك عنده فان قلت اذا ظن المجتهد بكفاية فري الودجين فذبح هو او مقلده
ذبيحة على هذا الوجه فعلى ما ذكرت هل يجوز لمن قلد مجتهدا يعتبر فري الاوداج الاربعة ان
ياكل من تلك الذبيحة وكذا لو غسل مجتهد ثوبا مرة لانه يرى الاكتفاء بالمرة الواحدة فهل يجوز
للمجتهد الذي يعتبر المرتين ان يصلي في ذلك الثوب ام لا قلت لا يجوز للمجتهد المخالف ولا
لمقلده الاكل من تلك الذبيحة ولا الصلوة في ذلك الثوب لان جعل التذكية والطهارة شرعا
في حق ذلك المجتهد لا ينافي جعل عدمهما بالنسبة الى المجتهد المخالف فان يكون الذبيحة مذكاة

بالنسبة الى احدهما ميتة بالنسبة الى الآخر وكذا الثوب طاهرا بالنسبة الى احدهما نجسا بالنسبة
الى الآخر بل لو قلنا بالتصويب وكون المجعول بالنسبة الى كل مجتهد حكما واقعيا وشرعا مستقلا
لم يكن في ذلك تناف وتناقض بخلاف مسئلة الزوجية والملكية فان المرأة اذا حكم بكونها
زوجة للعاقد وجب على كل احد ترتيب آثار زوجية العاقد وملك المشتري عليهما بخلاف الشك في
الذبيحة والثوب فانه اذا حكم بتذكية الاول وطهارة الثاني ظاهرا او واقعا بالنسبة الى الذابح
والغاسل لم يجب على غيرهما المخالف لهما ان يرتب آثار الطهارة والتذكية على الذبيحة والثوب
والسر الفارق بين مسئلتي الزوجية والملك وبين مسئلتي الذبيحة والثوب هو ان الزوجية
والملكية اذا ثبتتا مضافتين الى الاشخاص بان ثبت ان هذا ملك بالنسبة الى الشخص الخاص
او زوجة بالنسبة اليه والمفروض ان لهما في الشرع مضافتين الى الاشخاص آثارا عامة لهم
ولغيرهم فيترتب عليهما تلك الآثار مثلا اذا فرض ان هذه المرأة محكوم عليها بانها زوجة
زيد ظاهرا او واقعا يترتب على ذلك جميع الاحكام الثابتة لزوجة زيد من حرمتها على ابيه او
ابنه من زيد واستحقاقها الصداق وحلية ماله ونحو ذلك وكذا اذا ثبت ان الشيء
الفلاني ملك زيد واما التذكية والطهارة من حل الاكل وجواز الصلوة فلم يثبت لهما من حيث
اضافتهما الى الاشخاص فاذا ثبت ان هذا الثوب طاهر بالنسبة الى زيد ظاهرا او واقعا
فلا يترتب على هذا حل الصلوة فيه لغيره لانه انما ثبت الطاهر المجرد عن الاضافة فيجب على كل احد ان
يعمل فيه بما جعل في حقه فان جعلت الطهارة في حقه صحت الصلوة فيه والا فلا وكذا الكلام
في حل الاكل بالنسبة الى الذبيحة نعم لو فرض في المثالين انهما استلزما آثارا شرعيا من حيث

ظاهرا عند المخطئة و واقعا عند المصوبة حكم على الشيء ايضا بانه ملك المشتري ظاهرا او واقعا صح صح

من حيث اضافتهما الى الشخص وجب على كل احد ترتيبه ان كون الذبيحة مذكاة بالنسبة اليه
يستلزم كونه ملكا له فيحرم التصرف فيها بدون اذنه على كل احد حتى من يراها ميتة وكذا كونه
وحقه انها مال في حق الغير ويحرم التصرف فيما هو ملك للغير بالنسبة اليه فالحاصل انه
اذا ثبت بالاجتهاد حكم بالنسبة الى مجتهد او مقلده فكل اثر مترتب في الشرع على ذلك الحكم
كلام بوصف اضافته الى شخص معين او غير معين يجب على كل احد حتى المجتهد المخالف ترتيبه كالاحكام
والآثار المترتبة على ازواج الناس واملاكهم وكل اثر مترتب عليه في نفسه كالصلوة في
الطاهر والتوضي به وحل اكل الميتة ونحوها فذلك تبع لتحقق الموضوع عند من يريد
الترتيب فان تحقق الموضوع عنده رتبه والا فلا فان قلت فهل يجوز للمجتهد يعتقد
بطلان صلوة امام المجتهد ان يقتدي به فيقتدي معتقد وجوب السورة بمن تركها معتقدا
العدم وجوبها ام لا قلت مقتضى ما ذكرنا الصحة ولا يبعد نظرا الى ان صحة الايتمام من آثار
صحة صلوة الامام والمفروض ان صلوة الامام صحيحة بالنسبة اليه حتى عند المخالف فالمخالف
يجب عليه ترتيب آثار الصلوة الصحيحة عليها كما ذهب اليه جماعة من المتاخرين
اللهم الا ان يمنع ان صحة الايتمام من آثار صحة الاتمام الصلوة من حيث اضافتهما الى المصلي بل
من آثار صحتها في نفسها من غير ملاحظة اضافتها الى الفاعل او يدعى ان صلوة الامام جزء من
صلوة الماموم حيث انه ضامن ويتحمل عنه فلا يجوز التفكيك بينهما وظاهر ان المجتهد
اجزاء الواجب مترتب آثارها عمله المجتهد الآخر المخالف الا ان يعمل عمله فانه غير جائز اتفاقا
والمقتدي بالامام كان صلوة الامام صلوته فتامل ومن هذين الوجهين يظهر وجه المنع

عن استيجار احد المخالفين للاخر للصلوة او استنابته في الحج مع اختلافهما اذا اخل النائب والاجير بما يراه صاحبه مبطلا فان وجه المنع ان عمل النائب عين عمل المنوب او ضع المنوب العمل الذي اوقعه النائب ولا شك في بطلانه وكذا لا يجوز للوكيل في اجراء الصيغة المانع عن تقديم القبول التصرف في البيع مع علمه بان الوكيل قدم القبول لان عمل الوكيل العلمه فتدبر بسم الله الرحمن الرحيم

قد ذكرنا ان الاقوى جواز عمل المتجزي بظنه اذا علم حجية ظنه باجتهاده او بتقليده من راى جواز التجزي وان مجرد عدم انتهاء ظنه الى العلم الحاصل عن اجتهاده لا يقدح في حجية اجتهاده بل انما يعتبر انتهاء الظن الى العلم من اجل العمل فقط واما عمل الغير بقوله ففيه صور ثمان الاول فيما اذا عمل هو مستنبطاته اجتهادا علميا منه او تقليد الغير والثاني فيما اذا ترك مستنبطاته وقلد غيره اجتهادا علميا او تقليدا اما المقام الاول فالحق فيه الجواز اما في الصورة الاولى منه فلعموم ما دل على جواز التقليد للفقيه العالم من الكتاب والسنة ولا ينافي ذلك ما دل على وجوب الرجوع الى الاعلم لو قلنا بمنع اعلمية المطلق من المتجزي بل الظاهر ان الاعلم والافقه هو الاقوى ملكة ولهذا لا يصدق الاعلم على المطلقين المساويين في القوة مع كونه اكثر استنباطا فتامل واما في الصورة الثانية فلان عمدة ادلة التقليد هو بناء العقلاء على رجوع الجاهل العاجز والمفروض عدم التفاوت المتجزي والمطلق في كون فتوى احدهما اقرب الى الواقع في نظر العقل فيتخير وكون تقليد المطلق متيقنا لوقوع الخلاف في

في صحة اصل التجزي ثم في عمل الغير بقوله او لان المتيقن الرجوع وكان جائزا في حق الظاهر باجتهاد نفسه لا عاملا به تعبدا غير مسلم اما وقوع الخلاف فلا يضر بعد قيام دليل المخالف واما لزوم جزمه باجتهاده فليس الا لصحة تعويل المقلد عليه والمفروض ان المقلد انما يعول في ذلك على فتوى المطلق وحاصل ذلك ان العقل الحاكم بوجوب الرجوع الى المستنبط لا يعتبر جزمه الا لانتهاء عمل المقلد الى الجزم ويكفي في ذلك فتوى المطلق فتم واما المقام الثاني فالظاهر فيه ايضا جواز التقليد بمعنى ان المقلد بفتوى المطلق ان يعمل بفتاوى المتجزي وان لم يكن هو عاملا بها والدليل ما ذكرنا في الصورة الثانية وان جزم المتجزي بصحة اجتهاده اذ جواز عمله به في حقه الظاهر لا دخل له في طريقيته وثبوت تفاوت بينه وبين المطلق فيما له دخل في قوة الملكة وضعفها بل المجتهد المتجزي اجتهادا علميا بعدم جواز عمله وعمل المقلد بظنه كان للمقلد ان يقلده بشرط ان ياذن في ذلك مجتهد مطلق نظرا الى ورائه الاعلم حرمة العمل بقوله مع وجود الاعلم فيجوز للمقلد ان يقلده بشرط اخذ ذلك من الاعلم واوضح منه ما اذا بنى مجتهد على عدم البقاء على تقليد بعد الموت فيبقى المقلد بفتوى مجتهد حي وبالجملة فليعبر في تقليد المفتي بفتوى نفسه في حكم هذا التقليد لا جوازا ولا منعا واما قضاء المتجزي بين الناس فالظاهر جوازه في جميع الصور المذكورة الا اذا اجتهد او قلد في عدم جواز القضاء فليس له ان يقضي لان القضاء يرجع الى الزام احد المتراضين عما يراه والسر في ذلك في الفرضين المذكورين فتامل بسم الله الرحمن الرحيم في عبادة الجاهل ومعاملته

اعلم ان جهل الجاهل بالعبادة التي اتى بها اما متعلق بنفس الحكم الشرعي مثل حكم العبادة

في حكم الجاهل في معاملاته وعباداته من جهة القضاء وعدمه والصحة وعدمها

نفسها او جزئية شيء لها او شرطيته اما نفيه واما ان يتعلق بالامور الخارجية المتعلقة بها كالوقت والقبلة والنجاسة ونحوها والجهل بحكمها اما من جهة جهالة جنس الحكم كاصل المطلوبية او فصله كالوجوب والاستحباب بعد العلم بالمطلوبية او خصائصه الاخر ككونه واجبا تعيينيا او تخييريا او نحو ذلك وعلى التقادير فالجاهل اما جاهل مركب واما بسيط سواء كان شاكا او ظانا او متوهما وايضا فاما ان يكون جهله مستندا الى دليل شرعي او عقلي او ليس مستندا وايضا فاما ان لا يتنبه ويتفطن لجهله اصلا او يتفطن في اثناء العبادة او بعدها في الوقت او خارجه والكلام يقع تارة في الجاهل من جهة العقاب وعدمه واخرى من جهة الصحة والبطلان ووجوب الاعادة فقط او مع القضاء ولنتكلم لاستيفاء هذه الاقسام واحكامها في مقامات الاول في الجاهل بالجهل المركب الذي ياتي بعبادته فيها اما الكلام فيه من جهة العقاب وعدمه فالذي يقتضيه حكم العقل هو التفصيل بين من كان جهله مسببا عن تقصير منه ومن لم يكن وعدم ان الجاهل بالجهل المركب قاصر مطلقا ولا يوجد فيه المقصر مكذبة بالوجدان فانا نرى كثيرا من اعتقادات العوام الفاسدة المخالفة للواقع ناشئة عن تقصيرهم في ترك تحصيل المعرفة وعدم مجالسة اهلها وكيف كان فعلى تقدير تحقق الصغرى يحكم العقل باستحقاق القسم الاول للعقاب بخلاف الثاني لكن المستفاد من الادلة الشرعية هو وضع العقاب عن هذا القسم ايضا مثل قوله صلى الله عليه واله وسلم رفع عن امتي تسعة ومنها ما لا يعلمون ولذا يستدل به على وضع العقاب عن الناسي وامكان نسيانه مسببا عن التقصير في التحفظ وكذا ما لا يطاق وما استكرهوا عليه اذا كان مسببا عن اختيار الشخص بل الظاهر ان جهل رفع هذه الامور عن جميع

في حكم الجاهل بالجهل المركب

من خواص امة نبينا صلى الله عليه واله وسلم في مقام الامتنان هو الرفع حتى في خصوص هذه الصورة والا فما لا يستند الى تقصير المكلف مرفوع عن الامم السابقة ايضا ويؤيد الخبر المذكور قوله عليه السلام ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه ورواية هلك الا على من لم يعرف شيئا فهل عليه شيء قال لا وتعليل معذورية الجاهل بحرمة التزويج في العدة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج بانه لا يقدر على الاحتياط فان هذه العلة قرينة على ان المراد بالجاهل هو الغافل والا لما كان شاكا فانه قادر على الاحتياط هذا كله مع ان حكم العقل بعدم معذورية الغافل هو تقصيره فيما حصل التقصير منه بعد التكليف واما من حصل التقصير منه قبل تعلق التكليف به فقبح تكليفه حال الغفلة فلا يعاقب على مخالفة حكمه الواقعي الذي لم يكلف به اصلا الا ان يقال ان ذلك يوجب جواز العقاب على الجاهل البسيط الذي قصر عن تحصيل المعرفة قبل تنجز التكاليف عليه مثل من بلغ وتفطن لتعلق التكليف عليه بعد الزوال بالصلوة ولم يقدر على تحصيل مسائلها بعد الزوال فان الظاهر انه يجب عليه التعلم بمقتضى عموم ما يحصل العلم بل الظاهر انه الاتفاق ايضا ويمكن الفرق بان الجاهل البسيط قابل لتوجه التكليف بالامر الواقعي اليه فيعاقب على مخالفته المستندة الى تقصيره بخلاف الجاهل المركب فتامل ثم ان الظاهر وجوب تنبيه الجاهل المذكور خصوصا اذا ادى جهله الى الحكم الشرعي ويرشد الى التنبيه ما دل على وجوب التعليم وانه ما اخذ على الجاهل ان يتعلم حتى اخذ على العالم ان يعلم وعلى وجوب الانذار بعد التفقه وعلى حرمة كتمان ما انزل الله من البينات والهدى وعلى وجوب الدعاء الى الخير وعلى وجوب ان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر اذ لا تخصيص اما جاهل فيتعلم او مؤمن فيتعظ واما

اذا رجع جهله الى الموضوع الخارجي فلا دليل على وجوب التنبيه الا فيما اذا كان عدم التنبيه موجبا
لتضرر مسلم في نفسه او بدنه او ماله لما دل على وجوب دفع الضرر عن المسلمين ونصرة المظلوم ثم
ان وجوب تنبيه هذا الجاهل هو اذا لم يخرج عن فرط جهله واعتقد وجوب العمل بمقتضى اعتقاده
بل لعدم معقلة الا الواقع واما اذا اتفق له ان شك في حجية قطعه وان لم يكن الشك في حجية
القطع عند التامل لكن قد يشك فيه العامي بل الخواص ايضا رجاء احتمال مدخلية خصوص طريق
علمي او ظني في مطلوبية متعلق العلم فان الذي لا يعقل هو الشك في طريقية القطع لا الشك
في كون القطع الحاصل من طريق خاص دخيلا في تعلق الحكم الشرعي بموضوع حتى لا يتحقق
ذلك الحكم اذا انتفى القطع بذلك الموضوع من ذلك الطريق الخاص وان حصل القطع به من غيره
وبعبارة لا شك في طريقية قطع دون قطع لا انه لا يشك في مدخلية قطع دون قطع في
متعلق الحكم وكيف كان فعلى فرض شك الشخص الجاهل المركب في حجية قطعه فان تعلق قطعه
بالاحكام فيجب القاؤه بعدم الحجية لانه غير ماذون شرعا في حجيته والمفروض ان العقل لا
يحكم برفع التكليف بالواقع من جهة انه ليس جازما بكون قطعه حجة بالنسبة الى حتى يكون
غافلا لا معاندا له ليقبح التكليف به مع انه لو فرض حكم العقل ايضا لكنه لا يؤثر في جواز تقريره
على مقتضى اعتقاده الفاسد وان لم يعاقب عليه ولهذا اوجبنا تنبيهه مع انه معذور
غير اثم واما اذا كان جهله متعلقا بالموضوعات فيجب القاؤه بوجوب العمل بقطعه وان كان يجب
تنبيهه عليه لو علمنا بغفلته مثلا لو استفتى فانه هل يجوز ان يقتل احدا اقطع
بانه قاتل ابيه فنقول له نعم لكن لو راينا انه يريد قتل من يعتقد انه قاتل ابيه ونعلم جزما

جزما انه ليس كذلك وانه اشتبه عليه الامر اشتباها بدويا لا اشتباها حاصلا عن الدقة
والملاحظة وجب تنبيهه واما الاشتباه الحاصل بعد الدقة والملاحظة والاجتهاد ففي وجوب التنبيه
اشكال ولا يبعد الوجوب مع التمكن والفرق بين الاحكام والموضوعات ان الاحكام منوطة
بطرق خاصة والعمل فيها بمطلق القطع الحاصل عن غيرها يوجب الهرج واختلال الشريعة
بخلاف طرق الموضوعات فان متابعة القطع فيها لا يوجب ذلك فافهم واعلم ان فائدة القاء
هذا القاطع بعدم حجية قطعه هو اما ان يحصل له التزلزل ويرتفع قطعه واما ان يعمل بالطريق
الشرعي الذي يامره المفتي تعبدا اما غفلة عن عدم جوازه لانه قاطع بالخلاف واما لا
احتمال مدخلية الاخذ عن الطريق الشرعي في الاحكام الشرعية وعدم اناطتها بمجرد الواقع
ثم ان هذا الجاهل بتا بطل العمل بمقتضى معتقده وانقياده للشارع وكونه في حكم المطيع
عرفا لا انه مطيع حقيقة اذ لم يتوجه اليه امر وخطاب من الشرع وانما اعتقد ذلك واعتقاد
الامر ليس امرا كما انه لو ترك معتقده فيعاقب من جهة التجري وكونه في حكم العاصي لا انه
عاص حقيقة وقد اشتبه الامر على بعض المعاصرين حيث ظن ان القاطع مكلف بالعمل بمعتقده
ولم يتفطن لان ايجاب عمله بمعتقده لا يعقل تعلقه بهذا الشخص القاطع الا انه في اعتقاده
مصيب للواقع ومخاطب بالحكم النفس الامري وغير ملتفت الى ان اعتقاده لا يلازم الواقع
بل لا يطابقه وانه مكلف بظاهر نعم هنا حكم عقلي يحكم بعين هذا الشخص وهو حسن
الاتيان بهذا المعتقد وقبح تركه والحاصل ان الاتي بشيء مخالف للواقع اذا اعتقد انه
المامور به واقعا وترك لاجل ذلك المامور به الواقعي المخاطب باتيان الواقع لانه غافل

عنه واما العمل على طبق اعتقاده المغاير للواقع من حيث انه معتقد لانه غافل عن ان
اعتقاده هذا مخالف للواقع هذا كله في عقاب الجاهل وثوابه واما الكلام في صحة ما اتى به
وفساده فهو انه لا ريب في ان الفساد والصحة عند المتكلمين عبارة عن موافقة امر الشارع و
قد عرفت ان ما اتى به غير مطابق لامر الشارع اما الامر الواقعي فلان المفروض مخالفته
له واما الامر الظاهري فقد عرفت انه ليس قابلا للتعلق الامر الظاهري لانه غافل عن
كون معتقده مغايرا للواقع والامر الظاهري المتصور هنا ليس الا تكليف المعتقد بمقتضى
اعتقاده المباين للواقع بالتباين الجزئي وقد توهم هنا ثبوت التكليف الظاهري نظرا
الى الحكم الذي يحكم بعين هذا المعتقد المطلع على مخالفة اعتقاده للواقع بحسن اتيانه معتقده
وقبح تركه ولو خالف الواقع والا فالخطاب يتوجه الى نفس المعتقد كما هو واضح بادنى
تامل واما الصحة عند الفقهاء فلانه بعد كشف خطاء اعتقاده يتوجه اليه نفس الخطاب
بالامر الواقعي وما صدر منه لم يكن مامورا به في الواقع ولا في الظاهر عقلا ولا شرعا
حتى ان هذا التكليف الظاهري الشرعي او العقلي بدل عن الواقع فيستصحب بقائه الى زمن
كشف الخطاء مع انه لو سلم التكليف الظاهري لكن ليس من حيث كونه بدلا عن الواقع حتى
يستصحب البدلية ولا يمكن التمسك هنا باستصحاب سقوط الامر بالواقع عنه لان سقوط الامر
الواقعي عنه حين الغفلة انما كان لحكم العقل لاجل الغفلة ومنوطا بها وقد ثبت في محله
ان العقل اذا حكم في الان السابق بشيء واناطه بعلة معلومة ثم علم ارتفاع العلة في
الان اللاحق فلا يجوز استصحابه لامتناع بقاء المعلول بدون العلة بل الحكم الشرعي

الحكم الشرعي ايضا كذلك لكن الغالب في الشرعيات اناطتها بعلل لا نعلم بقائها وارتفاعها
في الان اللاحق وعلى فرض الارتفاع فلا نعلم ان المرتفع كان مناطا للحكم حدوثا فقط
او يدور الحكم معه بقاء وارتفاعا هذا مع انه لو اغمضنا عن ذلك لا يجري الاستصحاب في
مقابل العمومات فان قوله اقيموا الصلوة مثلا بعمومه يدل على وجوب الاتيان بالصلوة الواقعية
في جزء من اجزاء الزمان المحدود خرج منه حال الغفلة عن الصلوة الواقعية فانه لا يجب الصلوة
لا عينا ولا تخييرا لحكم الشرع او العقل فيبقى الباقي وان شئت تقريرا اوضح فنقول ان قوله
اقيموا الصلوة بعد اخراج الغافل والعاجز المتمكن عن التكليف لفقد الشرائط الشرعية
والعقلية يرجع الى انه يجب على المكلف الاتيان بالصلوة الواقعية في اي جزء تمكن المكلف
منها فاذا فرض كونه غافلا في الان استمر تكليفه ثابتا بحكم العموم من حيث بدلية ما اتى به — فی زمان م
عما تركه فقد عرفت فساده واما التمسك بمثل قوله صلى الله عليه واله وسلم رفع عن امتي
ما لا يعلمون واشباهه في رفع الاعادة ففيه اولا ان الظاهر رفع المؤاخذة وثانيا
ان وجوب الاعادة ليس من اثار الجهل بالشيء المجهول حتى يرتفع بل من اثار الامر المتوجه اليه بعد
الالتفات هذا هو الكلام في الاعادة واما القضاء فهو تابع لكون فعل التكليف الجديد
بفعله بعد فوت وقته فان ثبت والا فالاصل البراءة عنه ثم ان ما ذكرنا من وجوب
الاعادة انما هو بحسب مقتضى القاعدة والا فربما دل الدليل على عدم وجوبها
فعليك بمراعاة القواعد وادلتها والله العالم بحقيقة الحال واما الجاهل الذي
يستند اعتقاده المخالف للواقع الى الادلة الشرعية فلا اشكال في عدم استحقاقه العقاب

بالحال القبلة لان فرض الانفع الادلة والامارات الشرعية بنا فى التقصير واما صحة عمله
بمعنى عدم الاعادة فتدرج بعدم الصحة وان قيل بان الاتيان بالعمل المامور به بالامر
الظاهري الشرعي كالصلوة مع الطهارة المستصحبة يفيد الاجزاء وسقوط الاعادة مع
كشف المطابقة لحال القوم ذلك لان هذا الجاهل الناشي اعتقاده القطعي من الامارة
الادلة الشرعية انما ياتى بالعمل باعتقاد انه ممتثل للامر الواقعي ولا يتخيل فى ذهنه ان
هذا الحكم ظاهري لعلا يوجب التخطية الظاهري الشرعي من حيث انه لم يات بالمطلوب
الواقعي لم يمتثل الامر الواقعي ومن حيث انه غير ... بل التوجه الخطاب الظاهري اليه لم يمتثل الامر
الظاهري فلا يكون اتيانا بالبدل ولا بالمبدل مثلا اذا قطع المكلف بكون جهة خاصة
قبلة لاجل شهادة العدلين بذلك فصلوته الى تلك الجهة ليس الا باعتقاد انه امتثال
للامر الواقعي المتعلق بالصلوة الى القبلة الواقعية لا انه امتثال لقول الشارع اعمل
بالبينة او صل الى الجهة التى تشهد البينة بانها قبلة فان مثل هذا حكم ظاهري متعلق
بالجاهل بالواقع جهلا بسيطا واما الجاهل المركب فليس عمله فى اعتقاده بواسطة الامارات
والاسباب الظاهرية والحاصل ان الحكم الظاهري الشرعي انما يجعله الشارع طريقا
للمكلف فى مرحلة الظاهر والشخص القاطع انما يعمل بقطعه ولم يجعل الشارع طريقا له
بل هو باعتقاده عامل بالطريق الواقعي ولا يعقل خطابه بالطريق الجعلي اللهم الا ان يقال
ان المقصود من حكم الشارع بالعمل بالطريق وجعل الطريق الظاهري هو محض موافقته
والعمل على طبقه فالشارع جعل موافقة البينة فى القبلة مثلا بدلا عن القبلة الواقعية

القبلة الواقعية ان لم يصادفها وان كان الخطاب الدال على ذلك لا يمكن توجيهه الا الى
الجاهل البسيط ويكون عمل الجاهل المركب باعتقاد امتثال الحكم الواقعي الظاهري
لكن مجرد موافقته يكفى فى البدلية عن الواقع وبعبارة اخرى ان الشارع جعل مؤدى الطريق
الظاهرية بدلا عن الواقع لا امتثال الاوامر الظاهرية بدلا عن امتثال الواقع فافهم هذا
خلاصة الكلام فى الجاهل المركب واما الجاهل فالكلام فى عمله يقع فى مقامات الاول
ما اذا كان عمله مستندا الى الاجتهاد او التقليد الثانى فيما اذا كان مستندا الى الاحتياط
الثالث فيما اذا لم يكن مستندا الى هذا ولا الى ذاك اما المقام الاول فنقول لا ريب فى
صحة عبادته بمعنى مطابقة الامر وترتب الثواب عليها واما اذا انكشف فى الوقت خلافها
للواقع فالانكشاف اما ان يكون بالاجتهاد الظنى واما ان يكون بالقطع فان كان بالقطع
فوجوب الاعادة وعدمه مبنيان على ما سبق من ان الامر الظاهري الشرعي والاتيان بالعمل
على طبق الطرق الظاهرية الشرعية هل يوجب استمرار بدليته ولو عند انكشاف الخلاف
ام لا مقتضى لاستصحاب بقاء البدلية ولا بناء فى عموم الاوامر الواقعية مثل قوله اقيموا الصلوة
كالاجماع فان سقوط الامر الواقعي قبل الانكشاف انما كان لحكم الشارع ببدلية المأتي به على
طبق الطريق الظاهري عن الواقع وجعل امتثاله كامتثال الامر الواقعي فى عدم ثبوت
الوجوب عليه بعد هذا الفعل فعدم توجه الامر الواقعي قبل الانكشاف لم يكن من جهة
المانع كما كان كذلك فى الجاهل المركب الذي لم يستند عمله الى طريق شرعي بل كان من جهة
عدم المقتضى لاجل حصول الامتثال البدلي الذي جعله الشارع بمنزلة الامتثال به وقد ...

فى الجاهل المستند عمله الى الاجتهاد او التقليد او الاحتياط وغيره المستند اليها فى العمل

ان ادلة الطرق الظاهرية لا تفيد الا الرخصة فى اتيان المامور به على طبقها فى مقابل
وجوب الاحتياط وليست فى مقام اطلاق البدلية واستمرارها حتى فى صورة كشف
الخطاء فتامل ومما ذكرنا يظهر عدم وجوب الاعادة فيما لو انكشف الخطاء بالظن الا
جتهادي بطريق اولى بل لو قلنا فى صورة القطع بعدم الاجزاء امكن القول هنا بالاجزاء
لبعض ما سيجيء هذا كله بالنسبة الى حال نفس العمل من جهة الاعادة والقضاء واما الاثار المترتبة
على العمل القابلة للاستمرار فهل ترتفع بالانكشاف وان قلنا بعدم وجوب الاعادة
العمل ام لا مثلا اذا توضأ الشخص المجتهد او المقلد ولم يبدأ فى غسل الاعضاء بالاعلى
فصلى به ثم انكشف خطاؤه وقلنا بعدم وجوب اعادة الصلوة فهل يجب الوضوء للصلوة
الاخرى ولو لم يحدث ام يبقى متطهرا الى حين الحدث وجهان من ان الوضوء المأتي به بامر
الشارع كان قائما مقام الوضوء الواقعي فى سببيته للطهارة فهو كالمتطهر الواقعي فى كل
شيء حتى فى استمرار طهارته الى حين الحدث وغاية مقتضى انكشاف الخطاء انه بعد ذلك
لا يكون مثل وضوئه السابق موجبا للطهارة لا ارتفاع اثار الطهارة السابقة الواقعية
حين كونها بمنزلة الطهارة الواقعية التى من حكمها عدم الارتفاع الا بالحدث والحاصل
ان تنزيل العمل الواقع بالطريق الشرعي منزلة العمل الشرعي وان كان مشروطا ببقاء
وصف الاجتهاد والتقليد الا ان ترتيب اثار العمل الواقع فى زمان التنزيل ليس مشروطا
والا لم يكن العمل الواقع فى ذلك الزمان منزلة الواقع لان من شأن الواقع ان يترتب عليه
اثاره مستمرة الى حين المزيل الواقعي ومن هذا القبيل فى المعاملات ما اذا اعتقد

انه اعتقد اجتهادا او تقليدا صحة العقد بالفارسية فعقد بها على امرأة فانه زوجتها
مستمرة وان انكشف الخلاف بتغير الاجتهاد لان السبب وهو العقد انما وقع فى حال تنزيله
منزلة الواقع فكانه قد حصل السبب الواقعي للزوجية المستمرة الى ثبوت المزيل بالطلاق او الموت
او نحوهما والحاصل ان القضية المشروطة بما دام الاجتهاد هي كون السبب الظاهري سببا
وبمنزلة السبب الواقعي واما ترتب الاثار على مسببه بعد وقوع السبب فى زمان التنزيل فليس
مشروطا بل هي مستمرة كالاثار المترتبة على السبب الواقعي قضاء لحكم المنزلة والبدلية
التى حكم بها حين وقوع هذا السبب الظاهري ومن ان العمل السابق لو لم يكن اجتهاد
لم يؤثر فى ايجاد المسبب اعنى الطهارة فى مثل الزوجية والوضوء فى مسئلة العقد حتى يستمر
الى حين ثبوت المزيل وانما افاد ترتب اثار الطهارة والزوجية فغاية ما استفيد
من كون الوضوء السابق بمنزلة الوضوء الواقعي هو انه يترتب عليه جميع اثار مسببه اعني
الطهارة لا انه يترتب عليه نفس المسبب اعنى الطهارة ولما كان المفروض ان تنزيله كذلك
مشروطا بما دام الاجتهاد فيترتب على هذا الوضوء اثار الطهارة ما لم ينكشف الخطاء فعند
انكشافه لا يجوز الترتيب فهذا الوضوء فى الحقيقة ليس رافعا للحدث الواقعي بل هو بمنزلة
الرافع للحدث فى ترتيب اثار رفع الحدث فمبنى المسئلة على ان العمل الذي يكون بمنزلة السبب
الواقعي له اثار مستمرة من زمان حدوثه الى حين حدوث ما جعله الشارع مزيلا لها او لا
بطريق الاجتهاد او التقليد فهل جعله الشارع بمنزلة السبب الواقعي فى حدوث مسببه المستمر
الى زمان المزيل او لا بل القدر المعلوم هو وجوب العمل فى مرحلة الظاهر على طبق

ترتيب اثار السبب الواقعي من دون جعل ما فهمه سببا بل لعل السبب الواقعي وحاصله انه
ليس هنا تنزيل وبدلية بل وجوب تطبيق الاعمال على مؤدى الاجتهاد فلم يحصل جعل في
مرحلة الظاهر الا بالنسبة الى الاثار العملية فاذا فهم ان العقد الفارسي سبب للملكية
او الزوجية مثلا فلم يحصل انشاء الشارع هنا في مرحلة الظاهر الا انه اوجب على المكلف
ان يجعل اعماله واقعا له على طبق السببية الواقعية فاذا فرض ان هذه القضية مشروطة
بما دام الاجتهاد ثبت عدم العمل على هذا الطبق بعد تغير الاجتهاد وهذا هو الاقوى
لعدم الدليل على ان معنى حجية الظن الاجتهادي في المقام صيرورة مقتضاها
بدلا عن الواقع بحيث اذا وجد السبب الاجتهادي فكانه وجد السبب الواقعي في تحقق
الزوجية كي يحكم باستمرارها حتى بعد تغير الاجتهاد نظرا الى انه حين وجد كان سببا
في نظر الشارع فلا معنى لزوال الوصف السببية بعدما وجد وانقضى فحقيقة
مؤدى الاجتهاد في مثل المقام ليس حكما مجعولا في حق المجتهد ومقلده بل اوجب
الشارع الجري والمشي في الاعمال على طبقه وهذا معنى جعله بمنزلة الواقع وجعله
حكما فالمجعول الظاهري هو الاثار العملية لمؤدى الاجتهاد لا نفسه مثل اذا دل الخبر الواحد
على سببية العقد الفارسي للملكية والزوجية او على شرطية تمام مكان المصلي للصلوة
فلا يتحقق جعل ظاهري بالنسبة الى نفس الحكم الوضعي بل تكليفي في مرحلة الظاهر ترتيب
الاثار وفي تلك الطرق الشرعية لم يحكم عليها الشارع الا بوجوب العمل بمقتضاها
وتطبيق الاعمال والافعال كما لا يخفى على من راجع ادلة حجية تلك الطرق فانه لا يثبت منها

منها ان مضمونها مجعول ظاهرا في حق المكلف ويؤيده انا نجد فرقا بين قول الشارع اعمل
بالبينة وبين قوله اعمل بخبر الواحد فكما ان الجعل في الاول لا يتعلق بنفس مدلول البينة فكذا
لان الجعل الشرعي لا يتعلق بالموضوعات وانما يتعلق باحكامها فكذلك المجعول في الثاني ليس
الا ترتيب الاثار فاذا فرضنا ان هذا الحكم التكليفي اعني وجوب ترتيب الاثار مشروط بما دام
الاجتهاد فيرتفع بتغيره ثم لو سلمنا ان الاحكام الوضعية مجعولة واقعا ويتعلق بها الجعل
الظاهري فيما اذا صارت مؤدية للاجتهاد ولكن نقول ان هذا الحكم الوضعي الظاهري الذي
هو عبارة عن وضع الشارع وتقريره بما دام الاجتهاد ويرتفع بتغيره وما يتوهم من ان الاثر
ذلك تحقق السببية قبل تغير الاجتهاد فيوجد المسبب اعني الزوجية والملكية الدائميتين
فيما اذا فهم ان العقد الفارسي سبب لهما فاذا وجد فلا يرتفع الا برافعهما الشرعية كالفسخ
والطلاق ونحوهما لا بتغير الاجتهاد ويدفع بان الحكم بسببية العقد شخصه المتقدم اذ
قيد بما دام الاجتهاد فبعد تغير الاجتهاد يرتفع السببية والتاثير والاعداد فيبطل الاثر
وبعبارة اخرى تارة يجعل الشارع العقد الفارسي سببا للملكية والزوجية ما دام
على ان يكون قيد ما دام ظرفا للجعل ويؤخذ السببية مطلقة فاذا ثبت الجعل قبل
تغير الاجتهاد فقد وجد السبب المطلق المقتضي للمسبب الدائم الذي لا تزول الا بمزيل شرعي
وحال هذا الحكم بعد تغير الاجتهاد حكما اذا تعلق به النسخ في انه لا يحكم بعد النسخ بزوال
الاثار السابقة فكل عقد وجد قبل التغير فهو سبب مطلق للمسبب الدائم وتارة يجعل الشارع
العقد الفارسي متصفا بوصف السببية والتاثير والاعداد للملكية والزوجية ما دام

الاجتهاد على ان يكون القيد ظرفا للاصل تاثير السبب واعداده فيرتفع هذا التاثير والاعداد
عنه بعد تغير الاجتهاد فاذا زال التاثير والاعداد زال الاثر فيرجع الاشتراط بما دام الاجتهاد
في الفرض السابق الى التفصيل بين الاسباب الواقعة قبل التغير وبين الواقعة بعده فالواقعة
قبله اسباب مطلقة لمسبباتها الدائمة بخلاف الواقعة بعده كنسخ حكم المكلف الفارق
بين الافعال الواقعة قبله والواقعة بعده ويرجع الاشتراط في الفرض الثاني الى التفصيل
بين ازمنة ما قبل التغير وما بعده ففي الزمان حكم على كل عقد صدر في الماضي او يصدر
في المستقبل بالتاثير والاعداد وفي الزمان اللاحق حكم على كل عقد ماض او مستقبل بعدم
التاثير والاشتراط فيما نحن فيه من قبيل الثاني لا الاول ومن هنا ظهر بطلان مقايسة تغير
الاجتهاد بالنسخ وبطلان التمسك باستصحاب بقاء الاثار والذي يدلك على ان الاشتراط
فيما نحن فيه من قبيل الثاني لا الاول هو ان الدليل الاجتهادي الذي اوجب تغير اجتهاد المجتهد
لا يدل على عدم سببية عقد فارسي دون اخر بل انما يدل على فساد كل عقد وقع او سيقع
والمفروض ان المجتهد اذا ادى نظره الى ترجيح مضمون هذا الدليل فيجب عليه العمل به كما
انه لما ادى نظره سابقا الى ترجيح ما دل على صحة كل عقد فارسي وقع او سيقع وجب عليه
العمل به ولذا كان يحكم بالصحة على العقود المستقلة مثل من اوصى بايقاع عقد بعد عشرين
سنة من موته وجب العمل بعدم سببية كل عقد حتى العقود الماضية ومن هنا ظهر
الفرق بينه وبين النسخ واما الناسخ لا يحكم على الاسباب السابقة بالبطلان وعدم التاثير
ولو فرض حكمه بذلك كان من قبيل ما نحن فيه وما ذكرنا ظهر فساد ما يتوهم ان الدليل على

على تاثير الاجتهاد اللاحق في الوقائع السابقة عليه انما ينحصر في ان وجوب العمل بالدليل اللاحق
ليس متعرضا في مضمونه بين الاعمال السابقة واللاحقة بل مقتضى تسليم انتقاض الاثار
انكشاف الخطاء على وجه القطع هو تسليمه مع انكشافه بالدليل الظني الذي اقامه الشارع
مقام القطع وتوهم ان مدرك حجية ظن المجتهد هو الاجماع وان المسلم منه هو حجيته وجوب
العمل به بالنسبة الى الوقائع اللاحقة مدفوع اولا بالنقض بكثير من الادلة الظنية التي قام الادلة
اللفظية المطلقة على اعتبارها اذ لا معنى لتقييدها بهذا التقييد وثانيا بان معنى الحجية
الثابتة بالاجماع ليس الا كون مضمون الحجة حكما ظاهريا ومتبعا للمجتهد والمفروض ان
مضمون الدليل سلب السببية والتاثير عن جميع العقود الماضية والمستقبلة فلا معنى للتبعيض
وثالثا ان هذا الكلام بعينه جار في الدليل السابق الذي ادى اليه الاجتهاد السابق ونقول
ان المسلم منه ثبوت وصف السببية والتاثير ما دام الاجتهاد ولكن للخصم ان يقول بكفاية
القضية المهملة في المقامين فالمرجع الى استصحاب الاثار المتقدمة ولكن المعتمد في الجواب هو ما
على هذا الوجه فتامل في المقام فانه حري بالتامل التام وقد يفصل ما اذا قطع ببطلان
اجتهاده كذا او ظن به بالظن
الاجتهادي ويحكم بالنقض في الاول عملا باطلاق ما دل على ثبوت الحكم المقطوع به حيث ان
الاحكام تابعة لمواردها الواقعية دون الاعتقادية ويحكم في الثاني بعدم النقض
لشرط كون الواقعة مما يتعين في وقوعها شرعا اخذها بمقتضى الفتوى وذكر في اثناء
ما انا اعتقد على ملكه او انه بعقد يرى صحته فيبني على استمرار الملكية والزوجية

حتى بعد الرجوع والبناء على فساد العقد وكذا لو تطهر بماء او طاهرا او طهورا ثم رجع ولو
في الاثناء فلا يلزمه الاستيناف واما اذا كانت الواقعة مما لا يتعين اخذها بمقتضى الفتوى
فاستظهر تغير الحكم بتغير الاجتهاد وذكر في امثلته ما اذا بنى على حلية حيوان فذكاه ثم بنى
على تحريمه او على طهارة شيء او على تحريم المرتضعة بعشر رضعات ثم رجع واستدل على عدم
النقض في القسم الاول بان الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين ولو بحسب زمانين لعدم
الدليل عليه ولئلا يؤدي الى العسر والحرج وليس كل صورة ثبوت الفساد بالقطع
لتعذره وبان اصالة بقاء الآثار اذ لا ريب في ثبوتها قبل تغير الاجتهاد ولا قطع بارتفاعها
اذ لا دليل على تاثير الاجتهاد المتاخر فيها فان الثابت عدم لزوم جواز الاعتماد عليه بالنسبة
الى غير ذلك واما عدم جريان الاستصحاب بالنسبة الى نفس الحكم فلمصادمته الاجماع مع
اختصاص مورد الاستصحاب بما يكون قضيته البقاء لو لم يطرء المانع وليس نفس الحكم
كذلك لان الشك فيه في تحقق المقتضي لا في طرو المانع فان العلة في ثبوته وهو ظنه به
وكونه مؤدى نظره وقد زال بعد الرجوع فلو بقي الحكم بعده والحال لاحتاج الى
علة اخرى وهي حادثة فيتعارض الاصلان اعني اصالة بقاء الحكم واصالة عدم حدوث
العلة وكون العلة هنا اعدادية واستغناء بعض الحوادث في بقائها عن علتها الاعدادية
غير مجد لان الاصل بقاء الحاجة لثبوتها عند الحدوث ولا يتوجه مثله في استصحاب بقاء
الآثار بعد الرجوع فان المقتضي لبقائها متحقق وهو وقوع الواقعة على الوجه الذي
ثبت كونه مقتضيا لاستتباع آثارها وانما الشك في طرو المانع وبالجملة فحكم رجوع المجتهد

رجوع المجتهد في الفتوى في باب حكم النسخ في ارتفاع المنسوخ عن موارده المتاخرة عنه
وبقاء آثار موارده المتقدمة ان كان لها آثار واستدل على النقض في القسم الثاني بان ذلك
كله رجوع عن حكم الموضوع وهو لا يثبت بالاجتهاد على الاطلاق بل ما دام باقيا على اجتهاده
فاذا رجع ارتفع كما يظهر من تنظير ذلك بالنسخ واما الافعال المتعلقة بالموضوع المتفرعة
على الاجتهاد السابق فهي في الحقيقة امارات تخصصا عنوان الموضوع كالملاقاة واما المتفرعات
على حكم الموضوع كالمذكية والعقد فلا دخل لها في بقاء حكم الموضوع انتهى المهم مما
نحن فيه من كلام المفصل وانت بعد ما احطت خبرا بما اسلفنا لك يظهر لك ان لا وجه
للتفصيل بين القطع بالفساد والظن الاجتهادي به ولا للتفصيل بين الوقايع كما فصل
ولا للاستدلال في صورة القطع بقسميه بالادلة التي ذكرها من اطلاق ادلة حجية القطع
وعدم الدليل على تاثير الاجتهاد المتاخر ومقايسة ما نحن فيه بالنسخ والتمسك بالا
ستصحاب وان شئت تفصيل الكلام فنقول اما حكمه بالانتقاض اذا حصل القطع بالفساد
فهو حسن الا ان التمسك فيه باطلاق ما دل على حجية القطع فاسد لوجهين الاول
ان القطع حجة قهرية لا جعلية بل كلما حصل يلزم صاحبه بالعمل في متعلقه كائنا ما كان
والثاني ان هذا الاطلاق بعينه قائم في ادلة حجية الظن كما لا يخفى فان ما دل على حجية
الخبر الواحد المتضمن لان العقد الفارسي فاسد لا تامل لشموله لمطلق العقد الفارسي
حتى ما سبق منه حين ظن كونه صحيحا واما حكمه بعدم النقض في القسم الاول عند الظن
فسكل بعدم احتمال الواقعة للاجتهادين فكلام ظاهري بل شعري لان كل عمل شخصي مكلف

صدر من المكلف يحتمل اجتهادا فيه او في الكلي الذي سيأتي هذا الحد فاذا عقد على
امرأة بالفارسية فكل وطء وكل نظر الى هذه المرأة لا بد ان يستند الى الاجتهاد السابق
او يجتهد فيه اجتهادا جديدا وكلاهما مجوزان اجماعا بالضرورة وانما الكلام في انه
اذا تجدد اجتهاد او عزم او اتفاقا وادى الى فساد العقد كذلك فهل الحكم على النظر
الى هذه المرأة ووطيها بمقتضى الاجتهاد السابق او اللاحق وان اراد من ذلك عدم
الدليل على تاثير الاجتهاد في الواقعة الواحدة وهو العقد بعد سبق اجتهاد آخر فيه
فهو يرجع الى ما سيجيء من التمسك بالاستصحاب واما التمسك بلزوم العسر فيندفع بتنزيل
تغير الاجتهاد واما التمسك باستصحاب بقاء الآثار ففيه انه فرع ان ثبت بالاجتهاد جعل
ظاهري للآثار وهي الزوجية والملكية المسببتان عن العقد الفارسي حتى يستتبعها
آثارها وهو ممنوع على ما عرفت سابقا من انه لم يثبت الجعل الا في نفس الآثار العملية وان
معنى حجية الاجتهاد في صحة العقد الفارسي هو انه يجب بناء الاعمال على طبقه لا انه
يحصل زوجية وملكية ظاهريتان فاذا فرضنا حجية الاجتهاد مقيدة بما دام الاجتهاد
اتفاقا واعترافا من هذا الشخص كان وجوب تطبيق الاعمال على طبقه ايضا مقيدا
بما دام الاجتهاد فاذا تغير الاجتهاد فلا يجب بل لا يجوز البناء في العمل على طبق مقتضى
العقد الفارسي فيحرم وطء الزوجة ونحوه فاين مجال الاستصحاب ولو كان ثابت
بالاجتهاد هو ثبوت الزوجية والملكية الظاهريتين المستمرتين الى ان يزيلهما مزيل لم يكن معنى
للاستصحاب اذ نعلم ان تغير الاجتهاد ليس من روافع الزوجية ولا من نواقل الملك

الملك الى مالكه السابق قطعا واما مقايسة ما نحن فيه بالنسخ فهو ايضا فاسد بما
عرفت من ان المنسوخ حكم واقعي فالعمل على طبقه قبل النسخ مستتبع للآثار الواقعية
ومعنى نسخه نسخ حكم العقد وعدم استتباعه لو وقع بعد ذلك العقد فلا دخل
له في الآثار المترتبة على سببها الواقعي المتحقق سابقا بل نظير النسخ نظير ما اذا انعزل الوكيل
عن بعد ايقاع العقد لو كله في آثار العقد واما فيما نحن فيه فلم يتحقق سبب للآثار الا ظاهرا
ولا واقعا وانما ثبت ترتيب الآثار على الحمل ما دام الاجتهاد ثم انه يمكن ان يوجه التفصيل في
الاعمال التي يوقعها غير العبادات بين ما كان التاثير الذي حكم الشارع فيه مدلولا
لنفس العمل ومقتضى له كالعقود والايقاعات حيث ان صحتها شرعا عبارة عن امضاء
الشارع لمقتضياتها فان صحة البيع عبارة عن امضاء الشارع لانشاء التمليك الذي
ينشأ العاقد بالصيغة وكذا الطلاق والعتق ونحوهما وبين ما كان التاثير المحكوم فيه
بنفس جعل الشارع كغسل الثوب الذي جعله الشارع سببا للطهارة الشرعية و
فري الاوداج المجعول سببا للطهارة والحلية ونحوهما فان هذه الافعال بنفسها لا
يقتضي شيئا وانما اقتضائها بجعل الشارع فما كان من قبيل الاول فاذا اوقعه المجتهد على حسب
ظنه فقد اوقعه على مقتضى رضاء الشارع ورخصته ولازم ذلك امضاء ذلك الانشاء
عند الشارع فلا بد من تحقق مدلوله ومقتضاه وهي الملكية الدائمة فهي كالوصح من الشارع
بالاذن في ذلك الانشاء وما كان من قبيل الثاني فايقاعه على مقتضى ظنه وان كان عن رضاء
الشارع الا ان مجرد رضاه بايقاعه بعوض التاثير في المسبب لا يوجب دوام ذلك الاثر

الاول

فيه حتى لو ظن بعدم سببيته لان معنى اذن الشارع في ايقاعه لعرض التاثير اذن في
ترتب الاثار فيترتب عليه الاثار ما دام الظن وبرفع اليد عنها اذا ظن بالخلاف في اقتضاء
الظن الثاني ترتب اثار نقيض السبب وهذا الخلاف في مسئلة العقد والايقاع فان اذن
الشارع في ايقاعه لعرض التاثير يرجع الى رضاه بذلك الانشاء وهو معنى صحة العقد
فافهم وتامل ثم ان ما ذكرنا في العقود والايقاعات مختص بما اذا كان الظن الاجتهادي
متعلقا بنفس العقد او الايقاع كالاجتهاد في صحة العقد الفارسي وعقد المعاطات
وطلاق العوض وصحة الصلح الربوي ونحو ذلك واما اذا كان الظن الاجتهادي متعلقا
لقابلية الموضوع لتعلق العقد او الايقاع به مثل الاجتهاد في جواز العقد على المرتضعة
بعشر رضعات او على ام غير المدخول بها وصحة بيع السنور ونحو ذلك فان هذا كله
ملحق بالقسم الثاني فان اذن الشارع في ايقاع العقد على ام غير المدخول بها الظن
كونها قابلية لذلك لا يقتضي امضاء نفس الانشاء بل يقتضي امضاء تعلق الانشاء
على هذا الموضوع الخاص لانه المظنون بالظن الاجتهادي فبعد ما ظن ان الموضوع
لا يقبل تعلق انشاء العقد به بعمل بمقتضى هذا الظن والحاصل ان قابلية الموضوع
لتعلق العقد به ليس مدلولا لنفس العقد ومقتضى له فالظن بها كالظن بتاثير

في الاجزاء عن

الغسل مرة في طهارة الثوب — بسم الله الرحمن الرحيم — اذا ظن المجتهد
بصحة عبادة كالصلوة بدون السورة فاتى بها فتبين له خلافه فان قلنا بكون ظن
المجتهد في قيود الموضوع مغير الحكم الاولي كالسفر والحضر والطهر والمرض والحيض و

والحيض والطهر فالظاهر لزوم البناء على صحة تلك العبادة وان علم في الوقت
بفسادها لان الفعل حين وقوعه كان متصفا بالمصلحة الموجبة لكونه احد افراد
الواجب الكلي وكلما وقع على صفة امتنع سلب تلك الصفة عنه بعد الانقضاء كالمخير
ولا فرق فيما ذكرنا بين القطع بالخلاف والظن به واما اذا قلنا ان ظن المجتهد من باب
العذر ومن باب انه طريق وكاشف وليس محدث المصلحة في الفعل بل الفعل باق على
ما كان عليه قبل الظن وانما الشارع اذن في الظن لاجل ادراك تلك الواقع في كل امر
حيث ان الظنون المامور بها في الشريعة غالبة الايصال في نظره وفي نظر العامل
ايضا حيث ان العمل مع الظن اقرب الى الطاعة بل الشخص يعد مطيعا مع تعذر العلم
عليه ومخالفه يعد عاصيا فان تبين الخطاء على وجه القطع فالظاهر وجوب اعادة الفعل
على الوجه الذي تبين له لان المفروض ان الحكم الواقعي كان في حقه ثابتا وقد علم به وعلم
بانه لم يعمل بمقتضاه والوقت باق فلازم ذلك كله وجوب الاتيان به مثلا اذا علم
بعد الصلوة بدون السورة بان الواجب كانت هي الصلوة مع السورة والمفروض انه لم
يات بها والوقت باق فعنوان الوجوب الحادث من اول الوقت المستمر الى اخره باق في حقه فيرجع
ذلك الى علمه بان الصلوة مع السورة واجبة عليه في هذا الآن ولا ريب في وجوب الامتثال
فلو فرض ثبوت دليل على عدم وجوب الاتيان والامتثال كان منافيا لوجوب الصلوة مع السورة
عليه في اول الوقت او منافيا لبقاء الوقت او لبقاء اصل الحكم الشرعي وعدم نسخه في
الشريعة او لبقاء المكلف على الصفات المعتبرة او لغير ذلك وكيف كان فلا يمكن ابقاء ذلك

كله على حاله مع فرض وجود دليل على كفاية ما فعل بدون السورة عن الصلوة الواقعية
وهذا جار فيما لو كان في السابق قاطعا بصحة ما فعل واما اذا تبين خلافه بالظن الاجتهادي
فقد يقال بالاجزاء ما فعله اذ لا ينكشف بمجرد الظن بالخلاف نفس الامر الواقعي حتى يتنجز تكليفه
بحكم عدم تخلف التكليف عن العلم بالحكم الواقعي كما ذكر في صورة القطع بالخلاف وادلة العمل
بالظن الراجعة الى وجوب امتثال هذا الواجب الواقعي بطريق الظن قد عمل بها ووافق مقتضاها
بالعمل السابق اذ لا تكرار للعمل بالظن وبعبارة اخرى مناط وجوب العمل بالظن اللاحق
ليس الا امر الشارع بسلوك طريق الظن في مقام اطاعة اوامره الواقعية وهذا بعينه هو الامر الذي
دعاه سابقا الى العمل بالظن السابق ولا تكرار في مدلوله حتى يعمل به عند تبدل الظنون نعم
لو كان العمل بالظن من باب مجرد الطريقية عند فقد العلم وكان في هذا الحال نظير القطع الغير
المحتاج الى اذن الامر في سلوك طريقه في مقام الاطاعة بل العمل به من باب محض الكشف كان
اللازم عند تبدل الظن العمل على الظن اللاحق مع بقاء الوقت كما يظهر ذلك من ملاحظة
ما اذا عمل في العرفيات بالظن من باب رجاء ادراك نفس المصلحة المظنونة او دفع نفس
المفسدة المظنونة كما اذا ظن المريض ان النافع له في هذا اليوم الدواء الفلاني فشربه
ثم ظن في اثناء النهار بالخلاف وان ما شربه كان غير نافع وانه لابد ان يشرب الدواء على
غير وجه الذي شربه فان بنائهم على العمل بالظن اللاحق نعم لو اذن لهم المولى المطاع
العمل في مقام اطاعة اوامره بالعمل بامارة خاصة من باب الطريقية فسلك العبد ذلك
الطريق فعمل به ثم تبين له الخلاف فالظاهر ان بنائهم على الاجزاء والكفاية ولا يتوهم

في ان الشك الساري مانع عن الاستصحاب

ولا يتوهم ان هذا قول بكون العمل بالظن من باب الموضوعية لا الكاشفية لاما
ذكرنا في اول المسئلة ان عمل المجتهد بظنه ليس محض الموضوعية ولا محض الطريقية بل
هو امر بين الامرين وبرزخ بين العالمين — فائدة اذا قطع بتحقق
شيء سابقا كعدالة شخص او نجاسة ثوب او ظن بها ظنا معتبرا ثم شك في تحققه في الزمان
اللاحق في تحقق الامر المقطوع به في السابق فلا ريب في صحة عدم الحكم بذلك الامر
بالاصل بل الاصل عدمه ولا مجال هنا لتوهم الاستصحاب لان مورده الشك في بقاء
وهو موقوف على تحقق امر في السابق ولا يكفي مجرد اعتقاد تحققه وحاصل ذلك
انه يعتبر في الاستصحاب لغة وعرفا ان لا يكون الشك الظاهري ساريا الى الزمان
السابق وهذا مما لا اشكال فيه ثم ان زوال الاعتقاد القطعي او الظني السابق
قد يكون مع حضور مدركه في الذهن لانه سقط عن افادة الاعتقاد كما اذا حصل
القطع بحكم شرعي من اتفاق جماعة او موضوع خارجي من اخبار جماعة او حصل الظن
بالحكم من الشهرة او بالقبلة من قول رجل ثم زال القطع او الظن مع حضور مبانيهما في
ذهنه وقد يكون مع غروب منشأ الاعتقاد عن ذهنه كما اذا ذهل او نسي المنشأ
في الامثلة المذكورة مع زوال الاعتقاد وعلى التقدير الثاني فاما ان يكون
اعتباره لتلك المنشأ لاجل القطع او الظن الفعلي الحاصل منه كالامثلة المتقدمة
وقد يكون لا لاجل ذلك فيكون من المدارك التي لا يشترط في اعتبارها افادة
الاعتقاد القطعي او الظني بالفعل كالخبر الصحيح وشهادة العدلين واليد والاستصحاب

في ان زوال الاعتقاد قد يكون مع حضور مدرك الاعتقاد السابق وقد يكون مع غروبه

ونحو ذلك فيكون مناط الحكم اعتقاد دلالتها على الشيء لا اعتقاد تحقق ذلك
الشيء في الواقع قطعا او ظنا فان كان مدرك الحكم من الاول فالظاهر عدم جواز
البناء على الاعتقاد السابق سواء بقي المدرك حاضرا في الذهن ام غاب عنه واحتمل
كاشف الغطاء البناء على الاعتقاد السابق في صورة غيبة المدرك عن الذهن وتردده
بين كونه مما لو حضر افاد الاعتقاد وبين عدم كونه كذلك وجزم به بعض من تأخر عنه
ولم اجد له وجها لان المفروض ان المعتبر هو القطع او الظن المستفاد من ذلك المدرك
وقد زال ولا ينفع اصالة حمل الاعتقاد السابق على نشوه من مدرك صحيح لان تحقق ذلك
ليس الا افادته للاعتقاد المعتبر والمفروض عدم ذلك الاعتقاد ومجرد حمله على الصحيح
لا يوجب افادته للاعتقاد مع ان المدرك المفروض لا يتصف بالصحة والفساد بل المتصف
للاعتقاد هو المدرك وغيره ليس بمدرك نعم لو كان المدرك مما دل الدليل على اعتباره
بشرط افادة الاعتقاد ثم شك بعد غيبته في كونه من هذا القبيل او مما لا يفيد اعتقادا
وانما افاده سابقا لغفلة وعدم تفطن لا يمنع من الاعتقاد وجاز البناء عليه بناء
على جريان اصالة الصحة في مثل ذلك لكن هذا غير موجود في الادلة القطعية التي هي موضوع
احتمال كاشف الغطاء وجزم بعض المعاصرين لان الحجة فيها نفس القطع دون الدليل
بشرط القطع بل نفس القطع ايضا لا يقال له الحجة الا مسامحة بل الحجة هي نفس الواقع
المنكشف دون انكشاف الواقع بل وكذلك الامارات المعتبرة لاجل الظن الفعلي فان مقتضى
ادلة حجية الظن حجية نفس الاعتقاد دون الامارة بشرط الاعتقاد مع ان جريان

اصالة الصحة في ذلك يحتاج الى دليل مفقود غاية الامر صحة الاعمال السابقة المبنية
عليه وان كان مدرك الحكم من قبيل الثاني فالظاهر انه ايضا كذلك فاذا تحقق عنده انه
سابقا على عدالة شخص او على حرمة العصير مثلا لاجل دليل اعتقد في السابق تماميته
في الدلالة على المطلب ثم غاب عن ذهنه وكان الدليل فشك في كونه دليلا ام لا لاجل
ذلك الشك في ثبوت الامر المذكور فالظاهر عدم الدليل على البناء على الحكم المتقدم لان
البناء عليه انما كان لاعتقاد تمامية ذلك الدليل والمفروض الشك في تماميته لعدم حضوره
في ذهنه وعدم العلم اجمالا بتماميته فالحكم السابق خال عن المستند في الزمان اللاحق فمقتضى
ادلة حرمة العمل والافتاء بما عدا ما علم مطابقته للواقع او الدليل المعتبر الرجوع فيه الى التمسك
دليل جديد ومع عدمه بعد الفحص في الاحكام وقبله في الموضوعات ما يرجع الى الاصول ومما
ذكرنا يظهر ضعف التمسك باستصحاب الحكم السابق لانه ان اريد استصحاب الحكم الواقعي
فالشك اللاحق سار في تحقق الحكم في السابق وان اريد استصحاب الحكم الظاهري فهو
تابع لكونه مقتضى الدليل الشرعي ومدلولا له والمفروض الشك في ذلك واستصحاب كونه
مدلولا للدليل المعتبر ايضا لا وجه له لان الشك فيه ايضا يرجع الى اصل تحقق ذلك سابقا
غاية الامر انه اعتقد كونه كذلك ولا معنى لاستصحاب الاعتقاد بعد زواله ومن هنا يعلم ان
الاقوى وجوب تجديد النظر على المجتهد اذا غاب المدرك وزال ظنه بالمسألة فافهم

مبحث التقليد

بسم الله الرحمن الرحيم

التقليد لغة جعل الغير ذا قلادة ومنه تقليد الهدي وفي الاصطلاح كما عن الفخري قبول

قول الغير في الاحكام الشرعية من غير دليل على خصوصية ذلك الحكم واحسن منه ما عن جامع
المقاصد من قبول قول الغير المستند الى الاجتهاد وعن النهاية والاحكام والمعالم وشرح المختصر
انه العمل بقول الغير من غير حجة ومثلوا له باخذ كل من العامي والمجتهد بقول مثله وذكروا
ان الرجوع بقول النبي صلى الله عليه وآله ورجوع العامي الى المفتي ليس تقليدا لقيام الحجة
في الاول بالمعجزة وفي الثاني بالاجماع عليه وفيما ذكروه من عدم دخول رجوع العامي الى
المفتي في تعريف التقليد نظر لان المراد بقيد كونه من غير حجة عدم الحجة على خصوص القول
لا عدم الحجة على وجوب الاخذ لان تلك الحجة حجة على حكم التقليد اعني الوجوب لا نفس
الموضوع اعني الاخذ بقول المجتهد من غير حجة نعم الرجوع الى قول النبي صلى الله عليه وآله
ليس اخذا من غير حجة بل بعد ثبوت صدقه بالمعجزة تكون حجته معه فلم يدخل في تعريفهم المذكور
العمل بقول البينة والمترجم واهل الخبرة فاحسن الحدود ما تقدم عن جامع المقاصد
ثم اعلم ان بعضهم عرفوا التقليد بالعمل بقول الغير كما عرفت بل نسبه بعضهم الى علماء الاصول
وعرفه اخرون بقبول قول الغير وثالث بالاخذ بقول الغير ورابع بمتابعة قول الغير وهل
ذلك الا اختلاف في التعبير ومرجعها الى واحد وهو تطبيق العمل اعني الحركات والسكنات على
قول الغير بارجاع الكل الى ظاهر لفظ العمل فيكون المراد من الاخذ والقبول في مقام العمل
او المراد الالتزام والتعبد بمقتضاه كما هو ظاهر لفظي الاخذ والقبول او انه اختلاف في المعنى
وان المراد من الاخذ بقول الغير وقبوله هو الانقياد له وجعله حكما في حق نفسه والتوطين على
العمل به عند الحاجة والحاصل ان التقليد في اصطلاحهم هو مجرد الانقياد والاستناد والالتزام

والالتزام القلبي او العمل الخارجي على طبق قوله ام يكون معناه مختلفا فيه بينهم وجهان
وكيف كان فالمهم تعيين معناه فان من كلام كل من عرف بالعمل كما عرفت هو الثاني
صريح جماعة من متأخري المتأخرين هو الاول حيث صرحوا بتحقق التقليد باخذ الفتوى
لاجل العمل عند الحاجة وان لم يعمل بعد وفرعوا على هذا بعض ما سيجيء من احكام
التقليد من حكم الرجوع عن التقليد والبقاء على التقليد بعد موت المجتهد ويشهد
للقول الاول ان الظاهر عدم الخلاف في معنى التقليد في الاصطلاح نعم كلامهم صريح
في كونه العمل وبين ما لا يأبى الحمل عليه بل ربما عبر الشخص الواحد تارة بالعمل واخرى
بغيره ولذا لم ينبه احد على وقوع الخلاف بينهم في ذلك بل عرفت نسبة بعض تفسيره بالعمل
الى علماء الاصول ويؤيده استدلالهم على حرمة التقليد بما دل على المنع عن العمل بغير العلم
ويشهد للثاني كونه اوفق بالمعنى اللغوي واظهر في عرف المتشرعة ولذا يقال ان العمل
الفلاني وقع عن تقليد الا ان يراد انه وقع على وجه التقليد وقد يقال انه لو كان التقليد
هو العمل امتنع ان يقع العمل على جهة الوجوب والندب اذا كان مما اختلف فيه المجتهدون
كغسل الجمعة بل امتنع ان يقع مشروعا اذا كان مما اختلف في مشروعيته كصلاة الجمعة في
زمان الغيبة وصلاة القصر في اربعة فراسخ فان وقوع العمل على صفة الوجوب بل المشروعية
لا يتحقق الا بالتقليد فلو توقف تحقق التقليد على العمل لزم الدور وتسليم توقفه على
الاخذ بالفتوى ومنع صدق التقليد عليه كما ترى ويمكن دفعه بان مشروعية العمل
او وجوبه يتوقف على وقوعه على جهة التقليد لا على سبق التقليد فاذا فرضنا ان هنا

مجتهدين احدهما يرى وجوب الجمعة والاخر يرى وجوب الظهر فالمكلف مخير بين ايقاع
الجمعة وجوبا على جهة التقليد للاول وبين ايقاع الظهر كذلك على جهة التقليد للثاني
وكذا الكلام في غسل الجمعة فانه مخير بين ايقاعه وجوبا على وجه التقليد لموجبه وبين
ايقاعه ندبا للنادب وبالجملة توقف العمل على سبق صفة الوجوب لا يلزم بل يكفي ان يكون
للمكلف ان ياتيه على وجه الوجوب فافهم اذا عرفت موضوع التقليد فالكلام يقع تارة
في حكمه واخرى في المقلِّد بالكسر وثالثة في المقلَّد بالفتح ورابعة في المقلد فيه اما الحكم

بيان حكم التقليد

التقليد فالمعروف بين اصحابنا جوازه بالمعنى الاعم وينسب الى بعض اصحابنا القول
بالتحريم ويحكى عن بعض العامة والحق هو الاول للادلة الاربعة اما النقل فالسؤال و
السنة المتواترة الواردة في الاذن في الافتاء والاستفتاء عموما وخصوصا منطوقا
ومفهوما والاجماع القولي والعملي عليه وحكم العقل بانه بعد بقاء التكليف وانسداد
باب العلم وعدم وجوب الاحتياط للزوم العسر اذا دار الامر بين العمل على الاجتهاد
الناقص الذي يتمكن منه العامي والعمل على الاجتهاد التام الذي يتمكن منه المجتهد كان
الثاني ارجح لكونه اقرب الى الواقع لكون العمدة من هذه الادلة هو الاجماع والسنة ثم التحقيق
التقليد انما يجب مقدمة للامتثال الظاهري للاحكام الواقعية لان هذا هو المستفاد
جميع ادلته وليس له وجوب نفسي ولا شرطي للعمل شرطا شرعيا وترتب على ذلك امور
منها انه لو لم يتنجز على المكلف الاحكام الواقعية لغفلته عنها راسا وعدم علمه الاجمالي
بها فلا وجوب للتقليد لعدم وجوب في حقه ومنها انه لو احتاط العامي واحرز الواقع

لو اتى في عمله صح عمله وترتب عليه اثره سواء كان من المعاملات او العبادات اما الحكم في
المعاملات فهو اجماعي لان المقصود فيها ترتب الاثار على اسبابها الواقعية والمفروض
احرازها بالاحتياط فمن اوقع العقد بالعربي تحرزا عن الخلاف في اعتبار العربية فيها
فلا وجه لعدم ترتب الاثر الواقعي عليه واما العبادات فالاقوى فيها ذلك ايضا وان كان
ربما ينسب الى المشهور خلافه بل المحكي عن السيد الرضي في مسئلة الجاهل بحكم القصر
دعوى الاجماع على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي باطلة وعن اخيه السيد المرتضى
تقريره على هذه الدعوى لكن الاقوى خلافه وعدم ثبوت هذا الاجماع بل في شمول
معقده لما نحن فيه تامل ووجه المختار ان المقصود فيها اتيان المامور به بقصد القربة
وهذا حاصل مع الاحتياط فيسقط وجوب التقليد فيها ودعوى لزوم التقليد فيها
على العامي مع الامكان من جهة اشتراطه فيها شرعا فلا دليل عليه بل الدليل على خلافه
واطلاقات الاوامر واطلاق ادلة الاطاعة والقضية المشهورة ان الناس صنفان
مجتهد ومقلد ان اريد منها وجوب انتهاء العمل الى احدهما فهو مسلم لان الاكتفاء
بالاحتياط في خصوص المسائل الابدان يكون عن تقليد او اجتهاد وان اريد منها
وجوب الاجتهاد او التقليد في كل عمل بالخصوص فهو من المشهورات التي لا اصل لها و
من جهة لزوم نية الوجه في العبادات وهي موقوفة في حق العامي على تميزها بالتقليد
ففيه انه لا دليل على اعتبار نية الوجه بل الدليل على خلافه واطلاق الاوامر وبناء العقلاء
على الاكتفاء بها في الاطاعة توضيح الامر في ذلك ان نية الوجه بمعنى الوجوب او الندب

لا يعقل ان يكون ماخوذا وملحوظا في ذات المامور به المتصف بالوجوب والندب لان
نية الوجه مما يلحق المامور به بعد تعلق الامر به فلا يعقل اخذه في موضوعه فتعين ان يكون على
تقدير اخذه في العبادة ماخوذا وملحوظا في غرض الامر وداعيه على الامر كما في اعتبار نية القربة
في العبادات على هذا الوجه بمعنى ان داعي الامر على الامر وغرضه منه هو ايقاع المامور به
بعد الامر بقصد التقرب والامتثال الا ان الامر يتعلق باتيان الفعل بقصد التقرب ثم ان الاصل
في الامر بالشيء ان يكون الغرض منه نفس حصول المامور به لانه المتبادر عرفا ولغة و
لهذا لو شك في اعتبار نية التقرب كان مقتضى الاصل عدمه ثم اذا ثبت وجوب نية التقرب
وكون العمل من العبادات ثم شك في اعتبار نية الوجه في الداعي بمعنى ان الداعي
هو مجرد اتيان المامور به على وجه التقرب المطلق او هو مع قصد التقرب به على الوجه كان
لزوم الوجوب والندب كان اللازم الرجوع الى اطلاقات ادلة الاطاعة المتحققة في عرف
العقلاء باتيان الفعل لمجرد كونه مقربا الى الله من غير تعرض للوجه الثابت له وقصد ذلك
الوجه نعم لو ثبت من الخارج دليل من اجماع او غيره على عدم كفاية الاحتياط كما هو ظاهر
فيما اذا كان الاحتياط يحصل بتكرار العمل الواحد مرة او مرات متعددة كشف ذلك عن
ان الداعي على الامر بذلك العمل هو الاتيان به مقرونا بقصد وجهه والحاصل ان الاحتياط
قد يحصل باتيان العمل مستجمعا لما يحتمل دخليته فيه وقد لا يحصل الا بالاتيان بامرين يعلم
يكون احدهما هو الواجب والامران قد يكونان ماهيتين متغايرتين كالظهر والجمعة والقصر
والاتمام وقد يكونان فردين لماهية واحدة نحو الصلوة تارة مع الجهر بالبسملة وتارة

وتارة مع اخفاتها بناء على احتمال الوجوب والتحريم في الجهر بالبسملة والاحتياط في
الاول لا اشكال فيه على المختار ولم يقم على بطلانه دليل بل الشهرة غير متحققة على خلافه فضلا عن
الاجماع المتقدم عن السيدين والاحتياط على الوجه الثالث الظاهر المشهور عدم جوازه بل
لا يبعد دعوى عدم الخلاف فيه بل قد يدل على بطلانه لزوم تكرار العبادة مرات متعددة في بحث
يعلم من طريق الشرع عدم شرعيتها واما الاحتياط على النحو الثاني فالظاهر عدم انعقاد
اجماع على بطلانه خصوصا اذا علم ان المجتهد ايضا يفتي بان الاحتياط يقتضي باتيان
بعد الفعل المفتى بوجوبه بالفعل الاخر بنية القربة فالحاجة بالاول في الاكتفاء به عن
التقليد لا يخلو عن قوة لكن الاحوط في الجميع عدم الاكتفاء بالاحتياط خروجا عن الخلاف
ومنها ان العامي لو لم يبن على احراز الواقع بالاحتياط مع ترك التقليد لكنه اتفق
مطابقة عمله للواقع صح العمل وترتب عليه الاثر اما في المعاملات فمطلقا واما في العبادات
فمع قصد القربة منه حين الشروع وعدم الفرق بين العامد والمقصر في ذلك و
لا في سقوط العقاب نعم الفرق بينهما مع مخالفة العمل للواقع فان المقصر يستحق العقاب مطلقا
مع وجوب الاعادة والقضاء عليه عند انكشاف المخالفة والعامد لا يستحق العقاب او يستحق
على الفعل ثانيا مع انكشاف ثم الحكم هنا بالصحة اولى منه في الاحتياط لان المختار لا يحتمل
من نية الوجه بل غاية ما يحصل منه نية التقرب والا فقد لا يحصل منه قصد التقرب بالعمل
بالخاص بل يقصد حصول التقرب به هذا او فعل الاخر كما في الاحتياط بتعدد كعمل
تكرارها بخلاف ما نحن فيه فان من يعلم الصلوة من ابويه ويفعلها بنية الوجوب ثم صادف

الواقع فقد احرز الواقع مع قصد وجهه نعم قد يقال ان هذا الاتيان من المقصر
اذ مع تفطنه لوجوب التقليد واحتمال كون فتوى من يجب الاخذ عنه مخالفا لما علم
به او بغير كيف يتأتى منه نية القربة لكن الانصاف امكان فرضه فان كثيرا من المقصرين يعتقدون
ان ما يفعلونه مع التقصير ايضا مقرب بل قد يتيقنون عدم شيء في العبادة كالتكتف في
مكان الصلوة او في ماء الطهارة لكنهم ياتون به اعتقادا منهم انه مقرب وان فعله
خير من تركه وان فيه ثوابا لكن دون ثواب المفرد المباح وكذا لا يحسن قراءة الفاتحة
وكونه مع — فانه يصلى في سعة الوقت وان نبه على عدم جوازه والحاصل انا نجد منهم نية
القربة مع تنبيههم لعدم كون هذا الفعل مقربا ولعله من تسويل النفس لكن الظاهر
كفايته اذا طابق المأتي به الواقع ثم المخالف في العبادات هو المشهور على ما حكى عنهم
وفي المعاملات بعض المعاصرين حيث زعم خلافا للمشهور بل الاجماع ان المعاملة
الواقعة لا عن تقليد ولا اجتهاد لا يترتب عليها اثرها الوضعي اذا كانت من المسائل التي
من المسائل الخلافية بين المجتهدين مع اعترافه بان المعاملة التي يترتب عليها الاثر
اجماعا من دون خلاف لا يعتبر في صحتها احد الامرين وفرق بين القسمين بان
المعاملة الاجماعية يكون صحتها واقعية غير تابعة لاجتهاد مجتهد بخلاف المعاملة المختلف
في صحتها فان الصحة الواقعية فيها غير معتبرة بالنسبة الى الجاهل لعدم تكليفه بالواقع
فهي ملغاة بالنسبة الى المكلف حين عدم السبيل اليها لو فرض ثبوتها واقعا واما الصحة
الظاهرية فتحققها تابع لفعلية الاجتهاد والتقليد فحيث لا تقليد ولا اجتهاد لا صحة

لا صحة وعدم الصحة يكفي في الفساد فلا يتوهم ان الفساد ايضا كالصحة في ان الواقعي منه
ملغى والظاهري منه تابع لفعلية الاجتهاد والتقليد المفروض الانتفاء لان مجرد عدم
ثبوت الاثر للمعاملة كاف في الفساد وليس الفساد الحكم بفساد الجاهل حتى يقال ان الحكم بها
يحتاج الى الاجتهاد او التقليد كالصحة بل المراد ان هذه المعاملة الخالية عن التقليد
اذا عرضت على المجتهد بحيث لم يجدها مؤثرة حين الوقوع لما فرض من تبعية تأثيرها
لفعلية الاجتهاد والتقليد يحكم بكونها غير مؤثرة وهو معنى الفساد لكن فساد هذا
الفعل غير خفي لمنع ما ذكره من الغاء الواقع بالنسبة الى الجاهل تفصيلا العالم اجمالا
بوجود واجبات ومحرمات يجب عليه امتثال تلك الاحكام فعلا وتركا خصوصا مثل كل
مال الغير الذي يعلم تفصيلا الحرمة فاذا اوقع معاملة ولم تقصر في معرفة حكمها
تقليدا او اجتهادا واحل له اكل ما ينتقل اليه بتلك المعاملة وانكان في الواقع مال
الغير اذا وقع معاملة من دون اجتهاد او تقليد فانفق مخالفته للواقع عوقب على اكل
مال الغير عصيانا للمحرمات الواقعية واما اذا اتفق موافقته للواقع فلا وجه لعقابه
لما عرفت من عدم وجوب التقليد الا مقدمة فيسقط وجوبها عند تحقق ذي المقدمة
بل بعد ما ثم اذا رجع الفاعل الى المجتهد وافتاه بصحة تلك المعاملة وكونها سببا
واقعيا حل له ترتيب الاثر عليها بعد ذلك وان لم يكن كذلك في الواقع نعم على تقدير
مخالفة الفتوى للواقع يعاقب على اعماله السابقة الواقعة عن تقصيره وقد زعم
المعتقد ان فتوى المجتهد بصحة تلك المعاملة نظير الاجازة في الفضولي فلا ان كونه

مثلها يحتاج الى دليل ومنشأ هذا التوهم ما زعمه من نفي الصحة عنها حين الوقوع
لخلوها عن الاقتران بالتقليد والاجتهاد وان كانت في الواقع صحيحا وقد عرفت فساده
وان الاجتهاد والتقليد طريقان مجعولان شرعا لاحراز الواقع فكلما ثبت وقوع عمل
على طبق الواقع باحد الطريقين ترتب عليه اثاره من حين الوقوع كما لو ثبت صحته بالطريق

المقام الثاني في المقلد بالكسر

الغير الجعلي وهو العلم بالواقع المقام الثاني في المقلد بالكسر اعلم انه لا اشكال في انه
يجوز التقليد للعامي الصرف وكذا العالم الغير البالغ رتبة الاجتهاد وهو موضع وفاق
منا وهل يجوز لمن له ملكة الاجتهاد والتقليد عما لم يجتهد فيه فعلا ام يتعين عليه الاجتهاد
قولان المعروف عندنا العدم بل لم ينقل الجواز عن احد منا وانما حكى عن مخالفينا
على اختلاف بينهم في الاطلاق والتفصيلات المختلفة نعم اختار الجواز بعض سادة مشايخنا
في مناهله وعمدة ادلة القائلين بالمنع الاصل بتقريرات وعموم الادلة الدالة على وجوب
الرجوع الى الكتاب والسنة في الاحكام خرج منه العاجز عن ذلك وعمدة ادلة الجواز
استصحاب جواز التقليد وعموم ادلة السؤال عن اهل الذكر ولا يرد عليها اقتضائها
الوجوب المنفي في حقه بالاجماع على جواز الاجتهاد في حقه لان جواز الاجتهاد في حقه
لا ينافي وجوب التقليد عليه ما لم يجتهد لدخوله في عنوان الجاهل وربما ايد ذلك
بل استدل عليه باستمرار السيرة من زمن الائمة عليهم السلام الى ما بعده على الرجوع
الى فتاوى الغير مع التمكن من الاجتهاد ولزوم الحرج من الاجتهاد على المجتهد لو الزم
بوجوب تحصيل جميع مسائل اعماله بحسب وجود الملكة فيه ويرد على الاستصحاب

ان جواز التقليد انما كان لموضوع العاجز عن الاستنباط ولا اقل من الشك في ذلك وقد
بينا ان في هذه المواضع لا يجري الاستصحاب عندنا نعم ظاهر المشهور اجرائه في امثال المقام
والجواب عن عموم ان عموم وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة حاكم على الاستصحاب فان قلت
ان العموم لا يحكم على الاستصحاب اذا كان خروج العامي من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز
اذ خرج بخروجه اما لو خرج هو بالشرع ولا يعلم ان حكم المخصص عليه باق الى ان يصير عالما
بالفعل او الى ان يصير عالما فمقتضى استصحاب حكم التخصيص بقاؤه وليس هذا من تقديم
الاستصحاب على العام بل من قبيل استصحاب حكم التخصيص في زمان الشك في بقائه كما تقرر
في محله قلت هذا حسن لو كان الشك في الحكم من جهة الزمان او من جهة شمول العام
للعنوان المسبوق بعنوان المخصص فنقول في المقامين الاصل بقاء حكم المخصص اما لو كان
الشك في شمول العام لعنوان مقابل للعنوان المخرج الا انه لا يكون مسبوقا فان المرجع
هنا اصالة العموم فان العالم المتمكن من الاجتهاد الفعلي عنوان في مقابل العامي قد يكون
مسبوقا به وقد لا يكون كما في من بلغ الحكم عالما متمكنا من الاجتهاد فان مرجع الشك هنا
بقاءه — الى صدق المخرج وتعديه لا الى الحكم في الزمان اللاحق للمخرج وعلى ما فهم اختتم
اما عموم وجوب السؤال ووجوب قبول انذار المنذرين فان المامور بسؤال اهل
الذكر غير اهل الذكر والمراد به على تقدير كونه اهل العلم هم المتمكنون من تحصيل العلم
بمجرد المراجعة الى الكتاب والسنة الى العلماء بالفعل ومن فالمامور بالسؤال من لم
يتمكن من تحصيل العلم بمراجعة الادلة فيختص بالعاجز عن الاجتهاد وقوله ان كنتم لا تعلمون

لا يدل على ارادة اهل العلم الفعلي مضافا الى تفسير اهل الذكر بالائمة صلوات الله عليهم
فدلت على وجوب رجوع كل احد الى الائمة عليهم السلام واقوالهم خرج منه العاجز عن ذلك
عن ذلك وهو العامي فالاية ان دلت على المنع لا الجواز واما اية النفر فان قلنا بدلالتها
على وجوب قبول الخبر الواحد ففي ايضا ان دلت على المنع لا الجواز كما لا يخفى وان قلنا
بعمومها للخبر والفتوى فنقول ليس في الاية تعرض لتفصيل يجب انذاره بالافتاء
ومن يجب انذاره بالاخبار واطلاقها سوق لبيان حكم اخر وهو وجوب الانذار
عليهم ووجوب الحذر على المنذرين واما وظيفة المنذرين في الحذر وان حذر
بعضهم بالاخبار وبعضهم بالفتاوى فليست الاية مسوقة له وان قلنا باختصاصها
بالفتوى فنقول ان الظاهر من حمل الانذار بالفتوى غاية للتفقه والتفريع
المنذرين عن التفقه ولزوم الرجوع الى اخبار المنذرين فيختص بالعاجزين عن
الاجتهاد اللهم الا ان يقال ان حصر الغاية في الافتاء مبني على عجز اغلب القوم عن
الاجتهاد ولكن لا يجوز ان يحمل القوم بالعاجزين لاجل هذه الغلبة لان العام
حولا يحمل على بعض افراده بمجرد الغلبة هذا مع ما تقدم منا في مسئلة حجية
الخبر الواحد من عدم دلالة الاية على حجية الانذار الذي لا يفيد العلم للمنذرين
كان بطريق الاخبار ام بطريق الافتاء وذلك للاخبار المعتبرة المستفيضة التي
وقع الاستشهاد فيها بالاية على وجوب تحصيل المعرفة بامام الزمان لمن بعد ذلك
الامام فراجع ما ذكرناه هنا للحجاب والجيب عن رجوع الامام عليه السلام اصول الكافي

واصول الكافي واما قول الحجة عجل الله فرجه واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة
حديثنا فانهم حجتي عليكم فالجواب انا نقول ان المجتهدين بالملكة من الرواة فهم
مامورون بالرجوع اليه لا بالرجوع الى غيره هذا اذا قلنا ان المراد الحقيقيهم وان اريد
الرجوع الى رواياتهم كان دليلا على المنع لا الجواز لانا نحب على كل احد العمل بالروايات
خرج العاجز عن ذلك واما ما ذكر من الاستدلال بالسيرة وان العلماء لا يزالون
يتركون الاجتهاد فيما يحتاجون اليه من المسائل ولذا يختارون الاشتغال بالمباحثة وبكر الحجر
مع العلم بعدم اجتهادهم فعلا فيما يحتاجون اليه والجواب عن ذلك منع ذلك الا
مع سلوك طريق الاحتياط واما لزوم الحرج عليهم بالزامهم بالاجتهاد او الاحتياط
فهو ممنوع لان الواجب الاجتهاد في المسائل المحتاج اليها غالبا تدريجا الاهم فالاهم
نظرا ما يجب على المقلد التقليد فيه واما المسائل التي يتفق احيانا فان امكن الاحتياط
فيه وان قام دليل على عدم وجوب الاحتياط قلد فيه اذا لم يتيسر له الاجتهاد زمان
الحاجة لاشتغاله بالاجتهاد في الاهم منه او يشتغل اخر الاهم منه وكذا اذا لم يتمكن
الاجتهاد في المسئلة لعدم الاسباب او لوجود مانع ثم ان المجتهد فعلا لا يجوز له التقليد
اجماعا ولا فرق ظاهرا بين من استنبط الحكم الواقعي بالعلم او الظن وبين من توقف
في المسئلة لتعارض الادلة او عدمها فان وظيفته الرجوع الى الاصول لا التقليد لعدم
جريان ادلة التقليد لان ظاهرها الجاهل الغير المتمكن من الرجوع الى الادلة لان
راجع ولم يجد دليلا واعتقد خطا يحيى الدليل في مثله القول في الرجوع الى هل

واهل الذكر فانه لا يرجع الى جاهل العلم بخطائهما في قولهم ما لا يصح الاسناد اليه مستند
لكن هذا انما يتم فيما لو اطلع على خطاء ذلك المجتهد دون ما احتمل استناده الى مستند صحيح
لم يطلع هذا المتوقف عليه فلا حسن الرجوع الى الاجماع وسيرة المجتهدين واما الكلام

الكلام في المقلد بالفتح

في المقلد بالفتح فنقول انه يعتبر فيه امور البلوغ والعقل والايمان ولا اشكال في اعتبار
هذه الثلثة والظاهر ان الاجتهاد في حال الصغر وعدم الايمان وكذا الافتاء حالهما
لا يضر اذا كان في زمان العمل بالغا مؤمنا ولا اشكال ايضا في كون العدالة شرطا انما
الكلام في ان المشروط بها هو قبول اخباره بفتواه او جواز التعويل بفتواه وبعض
فيما لو علم صدقه في اخباره بفتواه او اخبر بها حال كمال عدالته او علم فتواه من جهة اخرى
وظاهر تمسك بعضهم في اعتبارها بوجوب التثبت في خبر الفاسق وبعدم كونه امينا
وبعدم قبول شهادته المستلزم لعدم قبول فتواه بطريق اولى هو الاول لكن ظاهر
اطلاق معاقد اجماعاتهم في عدم جواز استفتاء غير المجتهد الورع هو كمنع عن العمل
بقوله وان علم فتواه من غيره او من الخارج ويؤيده عطف الورع على الاجتهاد في كلام
لابد في صحة استفتاء العالم من اجتهاده وورعه ويدل عليه مضافا الى ظاهر اجماعات
المنقولة ما تقدم في التوقيع من قوله عجل الله فرجه فانهم حجتي عليكم فان الحجية
في الفتوى والرواية لا يكون الا مع العدالة فالمراد بالرواة عدولهم فيختص الحجية في
العدول الا ان امره عليه السلام بالرجوع الى العدول في مقام السؤال عن المرجع يدل على
الحصر كما لا يخفى الا ان يقال لا نسلم وجود الدليل على تقييد الرواة بالعدول اذ يحتمل

في عدم جواز تقليد الميت

اذ يحتمل ان يكتفي في الرواية بالظن بالصدق مع كونه اماميا فيكون الحجة قول الامامي
المظنون الصدق في الرواية والفتوى فلا يدل على اعتبار العدالة فضلا عن
كونها معتبرة في العمل وربما يستدل على اعتبار العدالة في العمل بقوله عليه السلام واما
من كان من الفقهاء حافظا لنفسه صائنا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه
فللعوام ان يقلدوه لكن على الاخذ بصدر الخبر وذيله يعلم ان المراد اعتبار العدالة
من جهة الامن من الكذب في الرواية والافتاء بغير ما انزل الله تعالى ومن جملة الشرائط
حيوة المجتهد فلا يجوز تقليد الميت على المعروف بين اصحابنا بل في كلام جماعة دعوى
الاتفاق والاجماع عليه ففي الفوائد المليه في شرح الجعفرية حكاية الاجماع عن
المحقق الثاني وغيره على ذلك العبد ان استظهر منه نفسه الاتفاق وعلى ذلك
وعن المسالك دعوى تصريح الاصحاب باشتراط الحيوة على انه لا يجوز النقل عن
الميت وان قوله يبطل بموته وعن الوحيد البهبهاني في بعض انه اجمع الفقهاء على
ان المجتهد اذا مات لا حجة في قوله وفي المعالم العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر
من اتفاق اصحابنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود الحي وفي رسالة التي
الى جمهور الاحساني قدس سره ما يظهر منه دعوى الاجماع الامامية على انه لا قول
للميت وفي كلام بعض مشايخنا المعاصرين دعوى تحقق الاجماع على ذلك المحكية
مما ربما يطلع عليه المتتبع وقد بلغ اشتهار هذا القول الى ان شاع بين العوام
ان قول الميت كالميت وهذه الاتفاقات المنقولة كافية في المطلب بعد اعتضادها

بالشهرة العظيمة بين الاصحاب حتى ان الشهيد انكر على من ادعى وجود القائل بجواز
ان بيد اهل العصر فتوى ميت عثر على حواشي كتبهم ينسبونها الى بعض المتاخرين تقتضي
جواز ذلك ثم اخذ في تزييف ذلك قبل القطع فيما نجا الفقها الفتوى المعروفين من
ارباب الكتب والتصانيف من الامامية بوجوه منها انها غير صحيحة السند ولا متصلة السند
الى مفتيها اليوم ومنها انها مشتملة على جواز الحكم وتولي القضاء للعامي من غير الاجتهاد
مع ان الاجماع واقع على بطلان ذلك منقول بصحيح فكيف يعمل بها انتهى ملخصا
الحاجة ويدل على المنع مضافا الى ما ذكرناه اصالة عدم الحجية لعدم شمول ما دل على
جواز التقليد والرجوع الى العلماء لما نحن فيه اما الاجماع فواضح لاختصاصه بغير
آيتا السؤال والنفر واما السنة فالموجود فيها الامر بالرجوع الى العلماء عموما وخصوصا
واما العقل فلا يدل الا على جواز التقليد للاحياء بعد تحقق انسداد باب العلم والخاصي للعقل
والمفروض قيام الادلة الثلاثة المتقدمة على اعتبار قول المجتهد الحي فلا يجوز التعدي عنه
الى ما لا يقوم عليه دليل الا بعد عدم كفاية الظن الخاص والمفروض تمكن المقلد من الحي
وربما يتمسك للمنع بوجوه اخر لا تنهض للدلالة عليه مطلقا واما ما لم يرجع الى الاصل
المتقدم مثل ان المناط في العمل ظن المجتهد الذي ينعدم بموته ومثل ان الميت لا عبرة
بمخالفته في تحقق الاجماع ثم ان بعض المعاصرين من المحدثين والمجتهدين مال الى تقوية
خلاف ما عليه المشهور من جواز تقليد الميت بما يستظهر من كلام الصدوق في ديباجة
الفقيه بل ومن الكليني في ديباجة الكافي ومن العلامة في بعض كلماته على ما حكاه عنه

على ما حكاه عنه ولده فيما حكي عنه وكل ذلك ضعيف دلالة او سندا وربما استدل
عليه بعض من ابتصر بوجوه اقويها وجوه احدها الاستصحاب لان المجتهد في حال حياته
كان جائز التقليد ولا دليل على ارتفاع الجواز بالموت فيستصحب الثاني ان عمدة ادلة
التقليد دليل الانسداد حيث ان باب العلم بالواقع مسدود وليس للمقلد اقرب
الى الواقع امارة من قول المجتهد ومن المعلوم ان لا فرق في القرب الى الواقع بين الحي
والميت فتوهم وجوب الاقتصار في مقتضى دليل الانسداد على القدر المتيقن وهو
قول الحي مدفوع في محله بان دليل الانسداد ليس كاشفا عن حكم الشارع بالعمل بالظن
النوعي للمقلد حتى يكون القضية مهملة يجب الاقتصار على المتيقن وانما هو حاكم ومنشئ
للحكم بتعيين الاطاعة الظنية بعد عدم وجوب الاطاعة العلمية للتعذر او التعسر والاهمال لا يجامع
في حكم العقل حتى يؤخذ بالمتيقن ويطرح المشكوك وتمام الكلام في محله الثالث
اطلاق بعض الاخبار مثل قوله عليه السلام في التوقيع المروي في الاحتجاج والغيبة واكمال
الدين من قوله عجل الله فرجه واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا
فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم فان صدره وان كان ظاهرا بل صريحا في كون
المرجع حيا الا ان التعليل بكونهم حجة على الناس يقتضي عدم الفرق بين حالتي
حيوتهم ومماتهم ويرد على الاستصحاب بما مر من عدم جريانه فيما احتمل مدخلية
وصف في عنوان الحكم كالحيوة فيما نحن فيه فيرجع انه يجب دفع اليد عنه على تقدير الحجية
بالحكايات المتقدمة للاجماع وللاتفاق المعتضدة بالشهرة العظيمة حتى انه لم يوجد

مخالف معروف الى زمان المتاخرين وعلى دليل الانسداد فانه انما يجري فيما اذا لم يكن للمكلف
طريق خاص منصوص من الشارع والتقليد طريق خاص ورد التعبد به بالاجماع وسيرة
المسلمين والاخبار المتواترة الدالة على جواز الافتاء والاستفتاء في الجملة فلما لم يعلم
ان الطريق الخاص تقليد المجتهد مطلقا او خصوص الحي وجب الاخذ بالمتيقن وهو الحي
ونظير هذا انه اذا قام الدليل الخاص على حجية الخبر بالخصوص في الجملة وكان هناك
قدر متيقن كاف في استنباط معظم الاحكام تعين وجوب الاخذ به ولم يثبت الحجية مطلقا
وعلى الروايات ان الظاهر من موردها على تقدير دلالتها على التقليد هو الرجوع الى
الحي وان لم تدل على اعتبار الحيوة بل يمكن ان يستدل من الحصر المستفاد من مقام التحديد على
عدم جواز الرجوع الى غير الحي فافهم وينبغي التنبيه على امور الاول انه لا فرق في ظاهر
كلام الاكثر ومعاقد اتفاقهم وموارد استدلالاتهم على عدم جواز تقليد الميت
بين تقليده ابتداء وبقاء على تقليده واما ما كان منها مشتملا على لفظ الاخذ والعمل
او التقليد الذي هو بمعنى احدهما فلان هذه العناوين ليست من الامور التي تنعدم بمجرد
حدوثها كالتكلم مثلا بل هي قابلة للاستمرار صادقة على وجودها الاولي المعبر عنه
بالحدوث والثانوي المعبر عنها بالبقاء واما باقي موارد اتفاقاتهم واستدلالاتهم فدلالته
على الشمول للبقاء اوضح مثل استدلالهم على المنع بان مناط عمل المقلد هو ظن المجتهد وهو يزول
بموته فان هذا الاستدلال وان فرض فساده الا انه يكشف عن عموم المنع في مورد الاستدلال
للبقاء ايضا ونحوه استدلالهم بانعقاد اجماع الفقهاء على ان المجتهد اذا مات فلا حجة

فلا حجة في قوله وحكاية بعض المعاصرين عن شيخه الاحسائي اجماع الامامية على انه
لا قول للميت وكذا ما اشتهر بين العوام والخواص من ان قول الميت كالميت وتاويل
كل ذلك بما يرجع الى ابتداء التقليد من دون دليل صارف يوجب فتح باب التاويل ورد
الاستدلال بالظاهر في كل كلام ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه للتمسك للجواز بالاستصحاب
مع انك قد عرفت الكلام على مثله في التقليد الابتدائي مع ان الاستصحاب يوجب جواز
الابتداء ايضا ودعوى خروجه بالاجماع شطط من الكلام لان الاجماع ان استفيد من
الفتاوى فقد عرفت ظاهر كلماتهم في فتاويهم وموارد اجماعاتهم واستدلالاتهم
وان استفيد من غير ذلك فلا يجدي بعد ... مدعي الاجماع مع مخالفته لظواهر ما ذكرنا
من الاصحاب وربما يتمسك بالسيرة المستمرة من زمان اصحاب الائمة عليهم السلام فانا لم نسمع
بان الناس يعدلون بعد موت ... عن قول قائله ولا احد اعمل لذلك مع توفر دواعي
نقله وفيه ان فتاوى اصحاب الائمة كانت على ضربين احدهما ما علم كونه من الروايات
المعتبرة المنقولة في مضمونه كما يؤخذ بالرواية ويصح بها كما حكي عن ...
مثل ذلك في فتاوى علي بن بابويه رضوان الله عليه وكذلك في فتاوى الشيخ
حيث ذكروا ان من تاخر عنه من العلماء يقلدونه فان المراد بالتقليد ذلك نظير
قوله عليه السلام فللعوام ان يقلدوه مع انه في مقام تجويز اخذ الخبر والحكاية عن العلماء
ومنها ما كان من قبيل الرواية المنقولة بالمعنى مع اطمينان السامع بعدم وجود المعارض
له وعدم صدوره بعينه لحسن ظنه بمن اخذ منه فيحصل الاجتهاد من فهم ذلك الخبر

غير حاجة الى شيء اخر وكان اوجب الاجتماع عينا لاحظ ذلك او لاحظ سهوا لتحصيل الاجماع
في الاجماعيات ومنها ما يفيد القطع للسامع خصوصا ان كان ممن لا يلتفت الى الاحتمالات كالعوام
والنسوان ومنها ما يكون بطريق محض التقليد مع عدم القطع بل الظن ايضا بمطابقته للواقع
ولا يخفى ان دعوى السيرة في الثلثة الاول لا ينفع وفي الرابع ممنوعة جدا واما دعوى
حكم العادة بانه لو لم يجز البقاء لوصل المنع مع توفر الدواعي ففي ردها ان ما وصل الينا من المنع عن
تقليد الميت الاجماعات والفتاوى الكاشفة عن وجود مستند شرعي كاف في المنع عن
البقاء وربما يستدل على البقاء بما يفهم من امثال قوله عليه السلام واما الحوادث الواقعة فارجعوا
فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم حيث ان ظاهر الرجوع في
الوقايع كفايته لجميع افراد تلك الواقعة حتى المتجددة منها بعد موت المرجع وفيه بعد الاغضاء
عن دعوى اختصاص الخبر باخذ الروايات ليستدل بها على الوقايع على ما هو شان صاحب التوقيع
وهو اسحق ابن يعقوب وعن دعوى ظهورها في المرافعات لا انها التي يرجع فيها بعينها الى
العلماء دون الحوادث الواقعة التي هي من المسائل الكلية فيكون الرجوع الى
في صنوانها دون شخصها ويشهد لما ذكرنا ان وجوب رجوع العامي الى المفتي ورجوع
العالم الى رواة احاديثهم عليهم السلام ليس مما يشكل على مثل اسحق ابن يعقوب الذي هو من
مثل الكليني فانه ذكر اني سألت العمري ان يوصل لي كتابا فيه مسائل اشكلت علي
الحجية من كلام الامام عليه السلام انما وقع محمولا على شخص الراوي للحديث الذي هو عبارة عن
حي وبقاء حجيته بعد موته لا يكون الا بالاستصحاب الذي قد عرفت حاله نعم لو حملت الحجية

الحجية على قول الراوي لم يحتج لبقائها بعد الموت الى الاستصحاب لكن لو بني على تقييد
القول كالتقدير الروايات انسب ثم ان القائلين بالجواز بين مانع عن العدول عن الحي الى الحي
مستند الى استصحاب وجوب البقاء بناء على حرمة العدول عن التقليد كما سيجيء وبين مجوز
له ولعل وجهه دعوى الاجماع على عدم وجوب البقاء لكنه ظاهر المنافاة لتمسك القائل
في اثبات الجواز بالاستصحاب لان المستصحب وجوب البقاء في حال الحيوة وهو مفروض الانتفاء في
حال الموت وبقاء اصل الجواز في ضمن الوجوب العيني بعد ارتفاعه غير معقول اللهم
الا ان يقال ان الموجود في السابق شيئان احدهما وجوب العمل عينا بفتوى من قلده ما لم يختر
غيره والثاني انه لا يصح له اختيار الغير بمعنى عدم ترتب الاثر عليه وكونه لغوا غير مفيد
لجواز العمل على طبق المعدول اليه والامر الاول ثابت سواء قلنا بجواز العدول عن الحي ام لا
فيستصحب والثاني مبني على جواز العدول عن الميت الى الحي وتوضيحه انا نفرض زيدا
وعمروا مجتهدين وجاز لبكر تقليد كل واحد منهما فاذا قلد احدهما تعين عليه العمل
على طبق قوله ما دام باقيا على تقليد المختار وهذا وجوب عيني وان قلنا بجواز العدول
كما ان تعيين صلوة التمام ما دام حاضرا لا ينافي جواز السفر ثم ان مقتضى الاستصحاب
جواز العدول عنه واختيار غيره لان ذلك كان له قبل اختيار ما اختار لكن ذلك مبني على
عدم جواز العدول عن الحي الى الحي وعلى جواز الرجوع عن الميت فاستصحاب الوجوب العيني
الثابت ما دام باقيا لا ينافي جواز العدول نعم لو فرض ان المستصحب وجوب البقاء على تقليد
هذا الذي مات لم يعقل الجمع بين هذا الاستصحاب والاجماع على جواز العدول وعدم وجوب

البقاء نظير ذلك ما اذا ثبت افادة عقد لانتقال العوضين الى المتعاقدين وثبت وجوب
البقاء على هذا وعدم جواز فسخه ثم ثبت بالاجماع جواز الفسخ وشك في بقاء تاثير
الانتقال فيستصحب نعم لو كان الدليل على الصحة هو ما دل على اللزوم لم يكن معنى لرفع
اللزوم وبقاء ما استكشف عنه وينبغي التنبيه على فروع الاول لو قلد المجتهد الحي
في مسئلة وجوب الرجوع ثم مات فرجع الى حي يفتيه بوجوب البقاء لم تشمل فتواه تلك المسئلة
للزوم التناقض واما لو رجع في المسائل عن مجتهد قد مات بفتوى الحي ثم مات ذلك
المفتي فرجع الى ثالث افتاه بوجوب البقاء على كل ما قلد فيه فهل يبقى على الاول او على الثاني
وجهان اقربهما الثاني لان تقليد الثاني ورجوعه عن الاول بالنسبة الى المسائل التي رجع
في حال حيوة الثاني وقع صحيحا وان لم يجز البقاء على مسئلة الرجوع بالنسبة الى ما بعد
موته فلا منافي فيما ذكرنا من عدم شمول حكم الحي بالبقاء لمسئلة وجوب الرجوع التي قلد فيها
من مات وربما قيل بالاول ولعله لان تقليد الثاني في المسائل المعدول عنها انما هو
بتقليده في وجوب الرجوع فاذا كان الافتاء بالبقاء لا يشمله فلا يشمل ما يترتب عليه
المسئلة محل اشكال الثاني لو قلنا في صورة رجوع المجتهد عن فتواه بانه يجب عليه وعلى
مقلده رفع اليد عن اثار المعاملات التي وقعت على طبق الحكم المرجوع عنه كرفع اليد
عن الزوجة والملك اللذين اخذهما بالعقد السابق فهل يجب عليه وعلى مقلده ايضا
فيما اذا رجع وجوبا او جوازا عن الميت الى الحي المخالف له في صحة تلك المعاملة ام لا فيه
وجهان فلو قلنا بوجوب رفع اليد عن اثار ما وقع بالتقليد السابق في الفرع السابق

السابق وجب رفع اليد عن التقليد الثاني المترتب على فتوى الثاني بوجوب الرجوع
فافهم الثالث لو قلد مجتهدا في جواز الرجوع عن مجتهد الى اخر ثم مات فرجع الى من اوجب
البقاء فهل يجوز له الرجوع عن الميت بقاء على تقليده في مسئلة الرجوع ام لا اصح بعض
ويحتمل قويا الثاني لان معنى الفتوى بوجوب البقاء حرمة العدول فلا يشمل جواز
العدول كما ذكرنا في مسئلة الرجوع الرابع لو قلد من يرى التقليد هو العمل لا مجرد الاخذ
لاجله فاخذ ولم يعمل وعمل في مسئلة الاخذ كان عدل عن بعض ما اخذ ولم يعمل الى حكم
مجتهد بانه ليس تقليدا ثم مات مجتهده فرجع الى من يرى وجوب البقاء على التقليد بمعنى الاخذ
للعمل وان لم يعمل فهل يجب بقاؤه على ما اخذ ولم يعمل به لانه تقليد عند الحي فيجب
البقاء عليه ام لا لانه قلد تقليدا صحيحا اتفاقا فان هذا ليس تقليدا يجب البقاء
عليه وجهان وكذا الوجهان لو انعكس الامر بان قلد من يرى التقليد هو الاخذ لاجل العمل
فرجع الى من يوجب البقاء على التقليد مع كون التقليد عنده هو العمل لا مجرد الاخذ الخامس لو قلد
مجتهدا في صغره وقلنا بصحة تقليده بصحة عباداته ثم مات المجتهد قبل بلوغه فهل يجب
البقاء على القول بوجوب البقاء وجهان بل قولان من عموم وجوب البقاء على التقليد
الصحيح ومن ان حرمة العدول لم يثبت في تقليد الصغير فاستصحاب التخيير في حقه باق
السادس لو قلنا بوجوب البقاء وحرمة العدول عن تقليد الميت فهل يعم ذلك ما اذا
كان الحي الراجع اليه افضل او لا قيل بالاول وهو حسن لو قلد في جواز تقليد غير الاعلم
مجتهدا اعلم في حال حيوة مجتهده او بعد مماته او قلد في عدم جواز العدول ولو الى غير

الاعلم اما لو قلد فی وجوب تقلید الاعلم ولو بالعدول لعدم غیره الیه لکن فی حال الحیوة لکن
اعلم ممن قلده ثم حدث بعد موته من هو اعلم منه لم یکن وجه لوجوب البقاء علی تقلید
المیت المفضول السابع لو قلنا بوجوب العدول لکان الرجوع الی المجتهد اخر واخذ فتاواه
المضیقة عنه متعذرا او متعسرا فهل یجوز البقاء او حکمه حکم من یتعذر علیه التقلید
وجهان والاحتیاط لا یخفی الثامن الظاهر ان حکم صیرورة المجتهد فاسقا او کافرا او
مجنونا او عامیا حکم موته فی وجوب العدول عنه کما صرح به المحقق الثانی فی حاشیة
الشرایع حیث قال لو عرض للفقیه العدل فسق والعیاذ بالله او جنون او طعن فی السن
کثیرا بحیث اختل فهمه امتنع تقلیده لوجود المانع ولو کان قد قلده مقلد قبل ذلک بطل
حکم تقلیده لان العمل بقوله فی مستقبل الزمان یقتضی الاسناد الیه وقد خرج عن الاهلیة
لذلک فکان تقلیده باطلا بالنسبة الی مستقبل الزمان انتهی ویمکن الاستدلال له باطلاق
معاقد الاجماعات فی اعتبار العلم والعدالة عند العمل من غیر فرق بین الابتداء والاستدامة
والحکم وغیره واحداث المعاصرین البقاء فی ذلک کله ویدل علیه ایضا فالاخذ لک مع
ظهور الاجماع المرکب بل البسیط ما روی عن عبد الله الکوفی خادم الشیخ ابی القاسم
ابی روح انه سئل عن کتب ابن ابی العزاقر بعد ما خرجت اللعنة فی حقه فقیل له تصنع
بکتبه وبیوتنا منها ملائی فقال الشیخ اقول فیها ما قاله ابو محمد العسکری علیه السلام حیث
سئل عن کتب بنی فضال فقیل له ما تصنع بکتبهم وبیوتنا منها ملائی فقال خذوا ما رووا
وذروا ما رأوا فان امر الشیخ بترک رأی ابن ابی العزاقر یشمل الفتوی الماخوذة منه

الماخوذ منه المعول علیها حال استقامته وحجیة قول الشیخ المشار الیه یعلم بالتتبع فی
احواله وفیما ورد فی حقه التاسع لو لم یتمکن من تقلید مجتهد حی فهل یجوز له تقلید
المیت ام یجب علیه الاحتیاط مع التمکن او یجب علیه الاخذ بالظنون المعتد بها لو تمکن
منها مثل العمل علی فتوی المشهور وما ادعی فیه الاجماع وما اشبه ذلک وجوه من اطلاق
بعض ادلة التقلید کمعاقد الاجماعات المجوزة له فیقتصر فی تقییدها بالحی علی صورة
التمکن التی هی معقد الادلة المتقدمة ومن ان الرجوع الی الظن الذی لم یقم علیه
دلیل انما یصار الیه بعد تعذر الاحتیاط فیها وهو فی حقه غیر ثابت خصوصا لو کانت المسئلة
او المسائل التی فرض الحاجة الیها مع عدم التمکن من الرجوع الی الحی فیها مما لا یلزم من
الاحتیاط فیها حرج ومن ان وجوب الاحتیاط وتقدیمه علی العمل بالظنون المطلقة غیر
معروف ولذا اتفقوا ظاهرا علی ان المرجع مع فقد الظنون الخاصة هو الظن المطلق کما
تقدم فی مسئلة حجیة الظن فتامل والمسئلة محل اشکال والاحتیاط غیر خفی بل هو قوی
مع قلة موارده وکون المورد مورد وجوب الاحتیاط العاشر لو قلنا بوجوب الرجوع
الی المجتهد الفاقد للشرایط بعد فقد المجتهد الجامع لها او دار الامر بین فاقدی بعض
الشرایط کغیر البالغ والمخالف والفاسق والمیت ففی تقدیم بعضهم علی بعض اشکال
وینبغی الجزم بتقدیم غیر المخالف علیه لاطلاق ما دل علی المنع عن الرجوع الیهم مثل قوله
لا تاخذن معالم دینک من غیر شیعتنا وما تقدم من قول العسکری علیه السلام وعلی الآباء
الطاهرین ولده فی بنی فضال خذوا ما رووا والخبر فالتعدی اما ما ورد من الامر بمخالفة

العامة فی الفتاوی والروایات فهو موقوف لبیان کون فتاویهم ورویاتهم مخالفا
للحق ولیس الکلام فی ذلک اذ الکلام فیمن علم موافقة فتواه واجتهاده لفتاوی
الخاصة واجتهادهم لکونه منهم حین الاستنباط ثم رجع عن الحق بقی الکلام فی دوران
الامر بین الصغیر والفاسق والمیت ولا یبعد ترجیح غیر الفاسق علیه لا لعدم الامن
کذبه لما عرفت ان الکلام فی اشتراط العدالة حین العمل وان فرض القطع
بصدقه فی فتواه بل لعدم منصب الافتاء وعدم کون الفاسق لائقا به لان العمل بقوله
رکون الی الظالم منهی عنه بقی الکلام فی ترجیح غیر البالغ علی المیت ومراعاة
العکس ولا یبعد الاول بناء علی ما استدلوا به من ان مناط التقلید هو الظن الحاصل
بقول المجتهد الذی ینتفی بالموت لکن المتیقن فی الصغیر صغره وهو کون الظن قائما
بالغ فالامر یدور بین فوات الموصوف والصفة ولا یکاد الثانی اولی وحیث
قد عرفت شروط المقلد بالفتح فلو کان متحدا فهو المتعین وان کان متعددا فان تساووا
واتفقوا فی الفتوی جاز العمل بقول الجمیع وبکل واحد معین لا بواحد لا بعینه ولا
بالمجموع بحیث یلاحظ کل واحد منضما الی الاخر فان قلد علی احد الوجهین لزمه ذلک
ما دام احدهم علی صفة صحة تقلیده فی تلک الفتوی ولا یبعد ذلک فیما لو قلد المجموع
وبالجملة فان الظاهر ان حال الفتویین المتفقین حال الامارتین المتعاضدتین
والاحوط تعیین المجتهد فی جمیع الصور وان اختلفوا فی الفتوی کان مخیرا بینها او
ان کان احدهما اعلم فان اختلفوا فی الفتوی تعین العمل بقول الاعلم علی المشهور بل

فی تقلید الاعلم وبیان انه واجب مطلقا او فی صورة اختلاف فتواه لفتوی غیر الاعلم

بل لم یحک الخلاف فیه من معروف وان تامل فیه او فی دلیله بعض المتاخرین وقد
اعترف الشهید الثانی فی منیة المرید بانه لا یعلم فی ذلک خلافا ولهذا صرح بل صرح المحقق
الثانی فی مسئلة تقلید المیت بالاجماع علی تعین تقلید الاعلم ومثله المعتضد بالشهرة
المحققة ینبغی ان یکون هو الحجة بعد الاصل علی ما سیأتی توضیحه ویدل علیه مقبولة ابن
حنظلة ورواية داود بن الحصین ورواية موسی بن اکیل مضافا الی بناء العقلاء
علی ترجیح الاعلم واهل الخبرة فی کل مقام من المقامات الشرعیة والعرفیة فلا وقد یورد
علی الاصل بانه ان ارید اصالة عدم براءة الذمة وبقاء الاشتغال بعد تقلید غیر الاعلم
ففیه مع معارضته بما یجیئ من تمسک المخالف بالاستصحاب التخییر بناء علی ان المرجع
فی امثال ذلک الی اصالة البراءة وان ارید اصالة عدم حجیة قول غیر الاعلم فی مقابل
الاعلم ففیه ان حجیة قول غیر الاعلم ثابتة بما ثبت به حجیة قول المجتهد لو خلی وطبعه انما
الکلام هنا فی ترجیح معارضته علیه وهو فتوی الاعلم فدعوی حجیة الاطلیة یحتاج
الی البینة لان المرجحیة کالحجیة توقیفیة یحتاج الی الدلالة عقلیة او نقلیة وعلی الشهرة
والاجماع المحکی ان الاطلاع علی فتاوی المشهور یوجب الوهن فیها او سقوطها
عن الحجیة مع ان معقد الاجماع قد ادعاه علی تقدیم الاعلم والاورع والظاهر عدم
الاجماع فی الاورع وعلی المقبولة واخواتها باختصاص موردها بالحکم فتعدیه الی
الفتوی یحتاج الی تنقیح مناط او اجماع مرکب وهما مفقودان علی ان المرجحات المذکورة
فیها غیر معمول بها فی تعارض الفتویین اجماعا واما بناء العقلاء فهو مسلم فیما کان

من قبيل الامارات التي توخذ فيها عند التعارض باقويها وحيث كان التقليد عندهم
من هذا القبيل كان علمهم فيه على الترجيح بالقوة وكونه كلك عند المشهور ممنوع بل
الظاهر ان الرجوع الى اهل الخبرة عند العرف من قبيل الامارات حيث يرجعون فيه
عند التعارض الى الاعلم وعند المشهور من قبيل البينة التي من قبيل الاسباب ولا يرجع
عند التعارض الى الاقوى ومع فالتقليد وان كان عند العقلاء من باب الامارات
لانه من قبيل الرجوع الى اهل الخبرة الا انه لا يبعد ان يكون عند الشارع
من باب البينة كالرجوع الى اهل الخبرة في الموضوعات والجواب اما اولا فلان
المقام ليس مما اختلف فيه في الحكم بالتخيير عملا بالبرائة او بالتعيين عملا بالاحتياط
لان مرجع مرجع الشك في جواز العمل بفتوى المفضول الى الشك في تحقق الاعادة
المطلوبة يقينا اذ لو اخذ فيها بقول المفضول فنظيرها اذا علمنا يقينا بوجوب عبادة
مجملة ودار الامر بين الرجوع في تعيينها الى خصوص زيد وبين التخيير في الرجوع الى
زيد او عمرو لا الى الشك في مقدار ما اشتغلت الذمة به من العبادة المطلوبة في
الجملة نظيرها اذا علمنا بوجوب شيء في الجملة ودار الواجب بين شيء بالخصوص وبين
احد الشيئين منه ومن الاخر والمختلف فيه من حيث الحكم بالتخيير او التعيين هو ما
كان من قبيل الثاني دون الاول هذا كله لو اوردنا اجراء الاصل من حيث الحكم
التكليفي المتعلق بالتقليد من حيث كونه من باب المقدمة العلمية لامتثال الواجبات النفسية
الواقعية والا فالشك انما هو في طريقية فتوى المفضول لاثبات الاحكام الشرعية مع

مع مخالفتها لفتوى الفاضل ومعلوم ان المرجع في هذا الشك الى اصالة عدم جواز
العمل ومجرد ثبوت حجيتها في نفسها لو خلت عن معارضة فتوى الفاضل لا يجدي لان الحجية
بذلك المعنى وهو مقتضى العمل قد ارتفعت قطعا بسبب المعارضة وبقاء الجواز بعد
ارتفاع الوجوب غير معقول فلا يثبت جواز العمل الا بدليل جديد من العقل او النقل وكلاهما منتف
انتفاء الاول فلان العقل غير حاكم بالتخيير الا بعد القطع بعدم المرجح او احتماله في كلا المتعارضين
وهذا مفقود فيما نحن فيه فالمرجع الى اصالة عدم جواز العمل به الا انه ينتهي الى العلم بجواز
العمل بفتوى الفاضل لاجل انه يقيني فان قلت قد ثبت ان كون الشيء مرجحا لكونه
حجة توقيفي يحتاج الى توقيف ومع عدمه فيما لم يعلم كونه مرجحا فاذا ثبت
كون كل من فتوى المفضول والفاضل حجة والمفروض عدم العلم بكون الاعلمية مرجحة
فمقتضى القاعدة بل اصالة العدم عدم كونها مرجحة فيثبت التخيير لان تعارض الحجتين
مع عدم المرجح يوجب التخيير قلت ثبوت التخيير عند تعارض الحجتين مع عدم المرجح حكم
يستقل به العقل ومعلوم ان العقل لا يستقل بمجرد اصالة عدم المرجح لان مرجع
ذلك الحكم العقلي استقلال العقل بعدم المرجح او احتمال المرجح في كل منهما على السواء
واما اصالة عدم مرجحية الاعلمية لا يوجب استقلال العقل به فيكون حكم العقل بالتخيير
من الاحكام المجعولة للشارع حتى يترتب على حكم الشارع بما صالة عدم المرجح واما حكم
الشارع بالتخيير فهو لو ترتب على عدم المرجح فهو من جهة تقريره حكم العقل فهو تابع له
والمفروض انتفاء المتبوع وبالجملة فقد تقرر في محله ان الاصول لا يترتب على مجاريها

احكامها الشرعية الثابتة بثبوتها الواقعي لا الاحكام الشرعية التابعة للاحكام عقلية
او عادية ثابتة بثبوتها الواقعي واما الجواب عن الايراد على المشهور بالاجماع الحكي فبان دعوى
الايراد على حجج المشهور واما الجواب عما اورد على المقبولة واخواتها فبان التامل فيها
وفي القواعد الشرعية يشهد بكون الترجيح لحكم الاعلم فيها من جهة ترجيح فتواه وكون
مورد السؤال التعارض الفتويين لا الحكمين فان المرجحات المذكورة في تلك الروايات
منها ما يرجع الى الترجيح بقوة الاستنباط كالترجيح بالاعلمية ومنها ما يرجع الى الترجيح بقوة المدارك
التي استند اليها احدهما على ما استند اليه الاخر ومعلوم ان الترجيح بها انما يوجب الترجيح
في الفتوى لا لاتم في الحكم الناشي عن تلك الفتوى وبالجملة فما ذكرنا من ان الترجيح
للحكم في تلك الروايات انما هو من جهة رجحان الفتوى لا ظاهر للمتامل ولعله لذا ادعى
الشهيد الثاني ان المقبولة نص في المطلوب واما ما ذكر في الايراد اخيرا من ان
المرجحات المذكورة في تلك الروايات لا يعمل فيها في تعارض الفتويين او الحكمين ويمكن
دفعه بالتزام رجحان اعمال تلك المرجحات في تعارض الفتويين في ذلك الزمان بالنسبة
الى الجاهل بالحكم الشرعي القادر على الاستنباط اذا وصل اليه الروايات او الفتوى
النازلة منزلة الروايات فان فتاوى المفتين في زمن صدور هذه الروايات كانت
بمنزلة الروايات يعمل بها العامي وغيره عند عدم الاشتهار بالمعارض وعند معارضتها مع فتوى
اخرى التي هي ايضا بمنزلة رواية كان وظيفة المستفتي القادر على اعمال التراجيح العمل
ارجح ووظيفة العامي العاجز عن ذلك الاقتصار على المرجح الذي يقدر على معرفته هي

اعني الاعلمية احد المفتيين او اورعيته دون ما لا يقدر على معرفته على ما ينبغي ومعرفة ما
لا يوهنه ويعارضه اذ المرجح مثل الدليل في وجوب الفحص عن معارضه الى ان يتحقق الجهد
عن نفسه فوظيفة العامي الترجيح بالاعلمية لا غير فالتخيير مع التساوي في العلم والتخيير مع نظر التخيير
المجتهد لذا التساوي الفتويين عنده من جميع الجهات وبالجملة فالمقبولة واخواتها محمولة على تعارض
الفتويين المستنبطين الحكم او بما بالنسبة الى القادر على اعمال التراجيح المذكورة فالتراجيح
المذكورة مقيدة بالقدرة عليها واما العاجز وهو العامي فيقتصر على ما في وسعه من المرجح الذي
يقدر على معرفته وهي الاعلمية دون غيرها فان قلت قد تقرر في باب التعارض والتراجيح
الاقتصار على المرجحات المذكورة في المقبولة ونحوها وجمود على الترتيب المذكور فيها خلافا لما
اجمع عليه العلماء الا قليل على التعدي بل فيما تلك المذكورات وانه يطلق الترجيح بالقوة ولضعف
فيجب على المقلد الترجيح بين الفتويين بجميع ما يقدر على معرفته من المرجحات مثل الاعضائية
بفتوى المشهور او بفتوى اعلم الاموات ونحو ذلك لا الاقتصار على الترجيح بالاعلمية او بها وبالاورعية
قلت بعد تسليم ما ذكر من الجمود في المقبولة واخواتها يدفع الرجوع الى غير الاعلمية من المرجحات بالاجماع
ولولاه لعلنا به فتامل وسيجي تمام الكلام في ذلك واما الجواب عما اورد على بناء العقلاء فبان
الظاهر من ادلة التقليد من الكتاب والسنة والاجماع والعقل كونه من باب الامارات لا الاسباب
المقلدين بالسؤال عن الحكم والمجتهدين بالتقصير ولانه ربما يقع على المقصر والمقلد
ايصاله الى الواقع من ارادهم في غاية حل فكرهم والاخبار ظاهرها وجوب الاخذ بمعالم الدين
فيكون المقصود ايضا الوصول اليها واما الاجماع فالمتحقق منه هو الحكم الثابت باستقرار السيرة من زمن
على ذلك من زمان الائمة عليهم السلام الى زماننا هذا ومعلوم ان رجوع الناس من جهة تحصيل

الى الواقع واما العقل فلان الشارع حكم بكونه من باب الامارة الكاشفة عن الواقع فمع الاوضح والكل فا
لستفادة ان التقليد باقرها انما هو لمجرد التوصل به الى الواقع لكونه اقرب الطرق بعد
العلم ومثل هذا يصار عند تعارض فردين منه الى الاقوى باتفاق العقلاء واجماع العلماء
على ما يظهر منهم في تعارض الامارات عند المجتهد هذا مع انه لو شك في كون التقليد من باب
الامارات الاجتهادية او من باب التعبد وجب المعاملة معه معاملة الامارات اخذا بالمتيقن بل الاصل في
تعارض ما كان من قبيل الاسباب العمل بالمحتمل كونه راجحا في نظر الشارع وعدم اعمال الترجيح بقوة
الظن في تعارض البينتين لو ثبت فانما هو بالاجماع وهذا وان كان راجعا الى الاستناد الى
الاصل الا انه دليل مستقل لحق الا انه يكفي في المقام ولو لم يكن ما عداه لعدم ما يتمسك به
للتخيير بين الاعلم وغيره الذي قواه بعض متاخري المتاخرين عدا استصحاب التخيير الثابت للمقلد
في بعض الفروض المتعدي منه الى غيره بعدم الاجماع المركب واطلاقات الرجوع الى المجتهد من آيتي
السؤال والنفر ومثل قوله صلوات الله عليه وعلى ابائه الطاهرين في توقيع اسحق بن يعقوب
في مقام تعليل الرجوع الى رواة الحديث فانهم حجتي عليكم فانه يدل على ان كلا منهم حجة
ومثل قوله عم واما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه فللعوام
ان يقلدوه ومثل قوله عم مكاتبة لمن سأله عمن يرجع اليه في امور الدين اعتمدا في دينكما على
كل مسن في حبنا كثير القدم في امرنا ومثل مشهورة ابي خديجة انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا
من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته عليكم قاضيا الدالة على عدم اعتبار
الاعلمية في نفي بالاجماع المركب بل بالاولوية وما دل على ان العلماء امناء الرسل وانهم

وانهم خلفاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانهم كانبياء بني اسرائيل وما دل على الامر
باخذ معالم الدين من اشخاص خاصة كمحمد بن مسلم والاسدي ويونس وعبد الرحمن وابان بن
تغلب وزكريا بن آدم مع عدم التقييد بتعيين الرجوع الى الاعلم منهم الى غير ذلك من الاخبار
المؤيدة باستمرار السيرة من الصحابة من زمن الائمة الى زماننا على الرجوع الى كل مجتهد من دون
فحص عن مجتهد آخر اعلم منه وبلزوم الحرج في الاقتصار على تقليد الاعلم لعسر تشخيص الاعلم
مفهوما ومصداقا وعسر تحصيل فتاويه غالبا الكلي الذي يقتضيه الانتفاء شانها
لا ينهض للورود على الاصل فضلا عن معارضة ما تقدم من الادلة الاخر اما الاستصحاب
فلا مرد له اما ان شرط القطع ببقاء موضوع الحكم الذي تعلق به الحكم السابق ولم يعلم
ان التخيير في الزمان السابق كان متعلقا بالمجتهدين من حيث انهما مجتهدان فانه يحتمل
بل التعامل بتقليد الاعلم يدعيان التخيير كان متعلقا بهما من حيث انهما متساويان في العلم
وقد يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب تعين الاعلم اذا كان المجتهد منحصرا فيه ثم حدث مجتهد
اخر دون الاول في العلم وفيه نظر واما الاطلاقات المذكورة ففيها بعد الغض عن النظر
في دلالة كثير منها على حجية الفتوى ولذا لم يعول بعض الاصحاب في ذلك الا على الاجماع
وقضاء الضرورة ان اطلاقها موهون بوجهين احدهما عدم افادتها الا الحجية وكل الشيء
في نفسه لو خلي وطبعه كما هو الشأن في دليل حجية كل امارة واما حكم صورة التعارض فلا بد
فيه من الرجوع الى العقل والنقل الثاني انها باسرها خطابات شفاهية مختصة بالمشافهين
واطلاق الحكم بالرجوع في حقهم خصوصا المخاطبين بآيتي السؤال والنفر محمول على ما هو

الغالب في احوالهم من حصول العلم او الاطمينان لهم بالرجوع مع عدم التفات العوام منهم الى الاختلاف
بين المفتين في ذلك الزمان لوضوح المدارك عندهم لكثرة الاخبار المتواترة وان وجد في الكتب
موهمة نظرية الا مع تمكنهم من رفع الاختلاف في اغلب الحال بالرجوع الى الائمة عليهم السلام كما اتفق في
مسائل اختلف فيها اصحابنا ورجعوا فيها اليهم صلوات الله عليهم ومما ذكرنا يعلم الجواب عن السيرة ايضا
فانها محمولة على صورة عدم العلم بالاختلاف بل اعتقاد الاتفاق ولذا لو سئلنا السائل عن الرجوع الى
غير الاعلم لاجاب بالرجوع الى غير المجتهد اعتقادا بان الشرع واحد وحكم الله لا يختلف وبالجملة
فاستمرار السيرة على تقليد المفضول مع مخالفته للافضل ممنوع كما في النهاية والتحصيل بل ذكر في
ان استفتاء الصحابة مع تفاوتهم في الفضيلة لا يجري على اصول اصحابنا انتهى واما الحرج المدعى
فان كان من جهة تشخيص مفهوم الاعلم فهو فاسد بالبديهة لوضوح معناه العرفي ولعدم معنى شرعي
ولو فرض كونه نظريا مختلفا فيه بين العلماء تعين الرجوع فيه الى فتوى من يحتمل اعلميته فان تساويا
في احتمال الاعلمية كان حكم المقلد التخيير في الرجوع لانه في هذه المسئلة غير قادر على تحصيل فتوى الاعلم
واما مصداقا فان حصل العلم فهو وان حصل الظن وجب اتباعه ولو من جهة عدم العلم بجواز تقليد
غير من ظن اعلميته واصالة عدم الاعلمية على تقدير جريانه غير مجد في اثبات التخيير العقلي وكذا لو حصل
احتمال الاعلمية في احدهما وان حصل في كل منهما تعين التخيير فلا حرج في تشخيص الاعلم اصلا لا
مفهوما واما تحصيل فتاويه فان لم يتعسر فهي وان تعسر على وجه ينفيه ادلة نفي العسر لم يجب
فهو خارج عن محل النزاع فتحصل مما ذكرنا انه لا دليل على جواز العمل بفتوى غير الاعلم يصلح
الية القوية في مقابل اصالة وجوب الاقتصار على المتيقن من الرجوع الى قول الغير من جهة حجية

على صورة عدم علمهم بهذا كله مع العلم بالاختلاف وان لم يعلم مخالفة الاعلم لغيره فلا يصح جواز تقليد
غيره وان كان ظاهر كلام جماعة تعين الاعلم في هذه الصورة ايضا لكن استدلال الكثير منهم على
ذلك بقوة الظن في جانب الاعلم يدل على اختصاصه بصورة المخالفة والظاهر اختصاص الاجماع
المدعى بهذه الصورة واوضح من ذلك كله اختصاص المقبولة واخواتها بذلك بل الظاهر عدم الخلاف في
جواز الرجوع الى مطلق العالم بالاحكام كما هو صريح الفتوى او ظاهر ان فتوى الفقيه حجة بالنسبة وبالجملة
الى المقلد فان عارضها حجة اخرى لزم اعمال المرجح وان لم يعلم المرجح جاز العمل بها لقيام المقتضي
وعدم ثبوت المانع والفحص عن المعارض غير لازم كما لم يلزم على المجتهد في العمل بالروايات العلم الاجمالي
فيها بغلبة المعارض بل ربما يوجب غير سليم عن معارض خ لو بخبره عالم وخاص او مساو فيلزم
من علمه الفحص عن المعارض الحرج ولا يلزم مثله في فتاوى المجتهدين لتوافق المجتهدين الموجودين
في عصر في اغلب المسائل وان كان الخلاف ايضا كثيرا لكن لا اعتبار به ما لم يصر من قبيل الشبهة المحصورة
بالنسبة الى المقلد الواحد فيما يريد تقليد المجتهد فيها من المسائل والا فمجرد العلم الاجمالي بتخالف
المجتهدين في بعض المسائل لا يقدح في الرجوع الى اصالة عدم المعارض ولا يوجب الفحص عن المعارض
على المقلد نعم ربما يدعى انه لا دليل على ان قول المجتهد في نفسه حجة مطلقا ليكون اللازم مع التعارض
في فتوى الاعلم وغيره ان لا يكون الحجة هي فتوى الاعلم والتساقط في كل زمان دون ان يكون فتوى
غيره مجروحا فيجب الفحص عن فتوى الاعلم التي هي الحجة لا غير لكن الظاهر انه خلاف الظاهر المستفاد
من الادلة ثم انه يمكن ان يتفرع على ما ذكرنا من حجية قول كل مجتهد الا ان يعلم له معارض جواز الترافع
في زمان الغيبة الى المفضول في المسائل المتفق عليها بين العلماء مثلا ان البينة على المدعي

وتعيين على من ابكر نعم فيما اذا كان منشأ الحكم مسألة خلافية بين الاعلم وغيره فتعين الرجوع الى الاعلم
بلا خلاف فرع عدم تقليد الاعلم في الفتوى وكذا القول في ساير مناصب الحاكم كالقضاء في حال
الامام عليه السلام وتولي امور الايتام والغيب ونحو ذلك فان الاعلمية لا يكون مرجحا في مقام التصدي
وانما هو مع الاختلاف في الفتوى فافهم واغتنم ثم ان ماذكرنا كله لو علم بالاعلمية وشك في الاختلاف
ولو انعكس الامر بان علم الاختلاف وشك في الاعلمية احتمالا فالظاهر وجوب الفحص عن الاعلمية لان
الفحص عن المرجح مع العلم بوجود المعارض لازم ويدل عليه جميع ماذكرنا من الادلة الدالة على تعيين
الاعلم فصورة الاعلم واوضح من ذلك في لزوم الفحص ما علم باعلمية احدهما وعلى ماذكرنا فلو تفحص
ولم يحصل له تمييز الاعلم او اعتقد باعلمية احدهما بعد الفحص او بدونه فقلد على طبق معتقده ثم تبين
خطاؤه فهل يبطل تقليده السابق ووجب الرجوع عنه الى الاعلم وان قلنا بانه لو قلد غير الاعلم
لعدم التمكن من الاعلم لم يجز الرجوع عنه الى الاعلم ام يصح ويبني الرجوع على مسألة الرجوع عن غير الاعلم
اليه وجهان ثم انه اذا قلد الاعلم جاز للاعلم افتائه بالرجوع الى غير الاعلم وجاز للمقلد العمل به
وقد منعها بعض المعاصرين بمنع من ذلك ولا اذكر الان انه لم يذكر لذلك وجها يعتني به فان
الكلام ان كان في جواز افتاء الاعلم بهذه الفتوى بعد اجتهاده فيها فلا وجه لمنعه وامكان تحققه
عمل المقلد بها فلا اشكال في صحته بعد جواز التقليد فيها واتصافه وبعد علم المقلد بان هذه مسألة
يجوز فيها التقليد وهذا الشرط لا يختص بهذه المسألة بل يجري في كل مسألة يريد المقلد الرجوع
فيها الى المجتهد اما جواز التقليد فيها واتصافه فالظاهر انه لا اشكال فيه وعدم وجوب الرجوع
لا يمنع جوازه لعموم ادلة التقليد واما علم المقلدين بذلك فيكفي فيه ما هو مركوز في اذهانهم

في مناط الاعلمية

اذهانهم من رجوع الجاهل الى العالم وجوبا او جوازا في كل مسألة الا ان مرجعهم راجح عن ذلك
في بعض المسائل والمفروض ان جزمهم مطابق للواقع بالنسبة الى هذه المسألة ثم الظاهر
ان المراد بالاعلم الاقوى ملكة لا الازيد معلوما كما يستعمل فيه هذا اللفظ احيانا لان الاول هو
الاظهر عرفا مع انه المناسب لذكره الافضل في بعض المسألة وقد ورد ما نصه افقه الناس اعرفهم
معاني كلامنا وهو مقتضى بناء العقلاء وما ذكروه من الاشكال بان قوة الظن ولو فرض قوة ملكة
احدهما في بعض المسائل كالعبادات وقوة ملكة الاخر في الاخرى فلا قرب التبعيض والتخيير ولو بعد
الامر بين الظن بقول الاعلم والقطع بقول غيره فان كان الظن مما قام على حجيته دليل من اجماع او سيرة
او غيرهما تعين الاخذ بفتوى الاعلم وان لم يكن له مستند خاص تعين تقليد غيره ويثبت الاعلمية
بما يثبت به الاجتهاد والاحوط بل الاقوى هنا العمل بكل ظن لعدم استقلال التخيير مع الظن ولو
كان قول غير الاعلم مفيدا للظن بالواقع وقول الاعلم غير مفيد له ففي التعيين او التخيير وجه ولو تساوى
المجتهدان في العلم واختلفا في الورع فالظاهر ان المشهور تقديم الاورع بل حكي عليه المحقق
الثاني الاجماع في مسألة تقليد الميت وقرنه بالاعلم في دعوى الاجماع وهو الظاهر من المقبولة
ويؤيده ما ورد من انه لا يحل الفتيا الا لمن كان اتبع اهل زمانه برسول الله صلى الله عليه وآله
هذا كله مضافا الى الاصل السليم عن معارضة الاطلاقات كما عرفت في تقليد الاعلم فالقول
بالتخيير قوة ولو دار الامر بين الاعلم والاورع ففي ترجيح ايهما او التخيير اقوال وتقديم
الاعلم لا يخلو عن قوة وكان المشهور بل لم يحك القول بالاورع لعلمائنا فهو المنقول عنهم
ولا ينافي ماذكرنا من تقديم الاورع في تعارض الروايات لان المعيار هناك الترجيح بالاصدقية هنا

الكلام في المقلَّد فيه

رجحان للاستنباط واما الكلام في المقلد فيه فالكلام تارة من حيث نوعه واخرى من حيث
صنفه وثالثة من حيث شخصه واما الكلام من جهة نوعه فملخصه انه لا اشكال في صحة التقليد في
المسائل الفرعية حتى المسائل الكلية كمسائل التقليد كما لا اشكال في عدم صحته في موضوعات
الخارجية بناء على ان العمل بقول الغير في اثبات البينة ونحوها ليس تقليدا مصطلحا وكذا مسائل
اصول الفقه واما الموضوعات الاستنباطية فالتقليد فيها جائز من حيث ترتب الاحكام الفرعية عليها
دون الاصولية فيجوز التقليد في معنى الفاسق الواقع في اية النبأ من حيث ترتب عليه حكم الخبر
الفاسق والعادل في الوقت والقبلة والجهة من حيث ترتب عليه حكم جزئي او كلي في الاحكام
العمل بالخبر في القبلة وكونه مسألة فرعية والعمل بالخبر او الحق في الاحكام مسألة اصولية وكيف
كان فلا اشكال في شيء من ذلك واما الخلاف والاشكال في جواز التقليد في اصول الدين فقيل
بصحته والاكتفاء به وقيل بالمنع عنه ووجوب النظر واما القول بحرمة النظر فليس من الوجوب
التقليد كانه لا يراد منه حرمة النظر حتى بالنسبة الى من اعتقد خلاف الحق او تردد فيه فلعل
ان المراد ان كل من حصل الاعتقادات الحقة بطريق من الطرق تقليدا كان او بالنظر او بالفطرة
او بامر يكون طريقا لجريم عليه الخوض في ملاحظة صحتها بالاستدلال وبراهين احتج الموجب وسعها
للنظر بالايات الدالة على ذم الكفار على التقليد وقولهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا
على اثارهم مقتدون وبما دل على ايجاب العلم المتوقف على النظر مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا
الله وليس من خواصه صلى الله عليه وآله وسلم لو لم يكن من قبيل اياك اعني وبالاخبار
الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلوب وما دل على ان المؤمن والكافر كليهما

يجيب في القبر عن مسألة الرب جل ذكره والنبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ثم يقال للمؤمن
من اين علمت ذلك فيقول امر هداني الله اليه ومن علي فيقال له نم نومة العروس ثم يفتح
له من الجنة فيظل اليه روحها وريحانها ويقال للكافر من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس
يقولون فيضرب بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان لا يطيقونها فيذوب كما يذوب الرصاص
بالاجماع على وجوب المعرفة بالعقايد ولا يحصل بالتقليد لانه لا يفيد العلم وباستقلال
العقل بدفع الضرر المحتمل وازالة الخوف من حيث احتمال الزوال الاعتقاد بوجوب التزلزل
الاعتقاد برجوع المقلد او الموثوق به او نهي الشارع او الوثوق به وفي جميع هذه الوجوه
انظار لا يخفى والذي ينبغي ان يقال ان التقليد اما ان لا يفيد اعتقادا اصلا او يفيد
الظن واما ان يفيد الجزم فان لم يفد اعتقادا فلا اشكال بل لا خلاف في عدم الاكتفاء
من حيث تحقق الاسلام الموجب للحكم بالطهارة ولا في اداء التكليف بتحصيل العقايد اذا ثبت
كان وجوب تحصيل المعارف بمعنى الاعتقاد بها وربما يتوهم في معنى صحة التقليد وجوب
العمل بالمسائل الفرعية المترتبة على هذا الاعتقاد وفيه ان هذا ليس تقليدا في اصول
الدين وان افاد الظن فالظاهر انه لا فرق بين هذا الظن والظن الحاصل من النظر
والاستدلال فان اقتصرنا في العقايد على الظن فلا فرق بينهما والا فكلاهما من حيث الادلة
على اعتبار الظن في اصول الدين لعدم الدليل على الاقتصار فيما يمكن فيه تحصيل العلم وعلى
الدليل على ثبوت التكليف بتحصيل الاعتقاد فيما انسد فيه طريق العلم فاللازم عدم كفاية
التقليد المفيد للظن وان افاد الجزم فان وصل الى الحق فالظاهر عدم وجوب النظر

في حقه لعدم الدليل على ذلك الا ما خرج فيه والحزم نزول الى منشأنه مشترك بين محل
من التقليد والحاصل من كثير من الانظار بهذا وحيث فرع المسألة المقلد فيها واما من حيث صنعها
فيعتبر فيها ان يكون حجة معلومة للمكلف باي طريق من الطرق فلو علم بحجية قول المجتهد فلا
تقليد وان علم ببطلانه فكذلك وان علم بخطائه في دليله ففي صحة تقليده اشكال الاقرب المنع
ومما ذكرنا يعلم ان كثيرا من المسائل ليست تقليدية كاصل مسألة جواز التقليد ووجوب
تقليد الحي الاعلم وتعيين المقلد المتجزي بين الاصولي والاخباري ومسألة جواز عمل المتجزي
بظنه الحاصل له من حيث علم بحجيته واشباه ذلك واما من حيث شخص المسألة فلعله انهم اتفقوا
على ان المسألة التي عمل فيها عملا على طبق تقليد صحيح لا يجوز ان يقلد فيها مجتهدا اخر بالنسبة
الى نفس العمل المتحقق سابقا وقد ادعي عليه الاجماع ومثل له بان يقلد مجتهدا في
جواز الوضوء بالمضاف فتوضا وصلى به ثم رجع في حكم تلك الصلوة الى مجتهد اخر ولذا
لو اوقع معاملة عقدا او ايقاعا واما الاعمال المستقبلة ففي جواز العدول عن ذلك التقليد
بالنسبة اليها قولان صرح المحقق والشهيد الثانيين في الجعفرية والفاضل في شرحها للحكي
عن النهاية الجواز وظاهر المحكي عن التهذيب وشرحه والذكرى العدم وهو الاظهر لعدم
دليل على حجية قول المجتهد الثاني في المسألة التي قلد فيها عدا ما يتوهم من اطلاقات ادلة
التقليد او استصحاب جواز تقليد المجتهد الثاني وكل ذلك لا يصلح مستندا للجواز لعدم
اطلاق في ادلة التقليد يشمل من قلد واستغنى عن الرجوع الى المجتهد اما الادلة اللفظية
منها كالايات والروايات فهي على فرض دلالتها على اصل التقليد مسوقة لبيان حكم الجاهل المتحير

المتحير المحتاج الذي لم يرجع الى احد كالامر بالرجوع الى الطبيب بل بعضها يجيء ان في بعضها دلالة
على عدم جواز رجوع المتحير اخذا ولا بقوله لانه رد بقوله ولذا استدل به على عدم
جواز نقض الحكم بفتوى غير الحاكم او حكمه فتامل واما الادلة الغير اللفظية كالاجماع القولي
والعملي وحكم العقل من جهة حاجة المكلف لانسداد باب العلم وكون فتوى المجتهد اقرب الامارات
فاختصاصها بغير محل الكلام في غاية الوضوح واما استصحاب التخيير فقد تقدم الكلام
في مثله مرارا وان الموضوع لحكم التخيير غير معلوم البقاء لاحتمال كون التخيير ابتدائيا في حق
من لم يأخذ بعد بشيء منهما وقد يستدل على المنع بوجوه احدها استصحاب الحكم المأخوذ
من المجتهد الاول المشكوك في ثبوته بعد العدول عنه الى الاخذ بالثاني فيقدم وفيه انه ان
بنينا على استصحاب الحكم الشرعي الكلي اذا شك في بقائه وصفه الحكم كما هو المشهور
بين القائلين باعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي الكلي كان اللازم في المقام التمسك
باستصحاب التخيير ايضا بل لانه حاكم على هذا الاستصحاب ودعوى رجحانه عليه من جهة
اعتضاده بالشهرة او موافقته لقاعدة الاخذ بالمتيقن مدفوعة بمنع تحقق الشهرة
ومنع نهوضها لترجيح احد الاستصحابين خصوصا المحكوم على الاخر الحاكم عليه واضعف
منه ترجيحه عليه بقاعدة الاخذ بالمتيقن كما تقرر ذلك في باب تعارض الاستصحابين
الثاني قاعدة الاشتغال فان تكليف المقلد في الواقعة الثانية مردد بين تعلقه
بالتقليد السابق وبين تعلقه بالجامع بين الامرين المنحصر في تقليد المجتهد الثاني ومقتضى
وجوب الاحتياط المنحصر في الامر بين التخيير والتعيين وفيه ان اصالة الاشتغال

على تقدير تسليمها في هذا المقام لا ينهض في مقابل استصحاب التخيير نعم لو كان هذا المستدل ممن وا
فقنا في عدم جريان استصحاب التخيير كان الاستدلال بها صالحا لكن الاشتغال احسنا في خصوص هذا المقام
وان لم نقل به في مطلق دوران المكلف به بين التعيين والتخيير الثالث الاجماع المنقول
فقد حكي ادعاؤه عن النهاية والمؤالف والمخالف وفيه ان هذه الدعوى لا اصل لها بل عرفت مخالفة
المحقق والشهيد الثانيين والعلامة في احد قوليه بل حكي عن المحقق في شرحها ايضا الرابع
لزوم المخالفة القطعية فانا لو فرضنا انه قلد في صلوة الظهر من يقول بتعيين القصر فجاز
تراضخ وفي صلوة العصر من قال بتعيين التمام فيقطع بعد صلوتين بانه مطلوب في الواقع
باحد الصلوتين فيجب عليه اما فعلها احتياطا واما فعل واحدة مرددة وفيه انه ان اريد
به لزوم المخالفة القطعية فيما اذا بني المقلد اول الامر على تقليد احد المجتهدين في الظهر
وتقليد الاخر في العصر فنسلم عدم جواز التبعيض بين الوقائع في مسألة للزوم الاقدام على
المخالفة القطعية لا يوجب عدم جواز العدول عن التقليد في المسألة الكلية الذي هو
محل النزاع وان اريد لزومها في مسألة العدول حيث بني اول الامر على تقليد المجتهد الاول
في كلي المسألة وجميع وقايعها ثم بدا له وعدل عنه في كلي المسألة ايضا فاوقع الواقعة الثانية
على طبقه فلا دليل على تحريمها حيث انه لم يبن عليها اول الامر بل قد يجب فيما اذا تعين
عليه رفع اليد عن تقليد السابق لموت مجتهده او جنونه او التمكن من الاعلم منه او نحو ذلك
مما يوجب عدم جواز بقاء المقلد على تقليده الخامس ان التقليد انما يتعلق بالمسألة
لواحق الكلية لان لها حكم واحد شرعي ولا دليل على صحة التبعيض في التقليد بين افراد

افراد المسألة الواحدة كما اذا قلده في اول الامر في هذه الواقعة الخاصة من المسألة الكلية
كان يقلده في الوضوء بهذا الماء المضاف الخاص لان الثابت مشروعية التقليد في حكم المسألة الكلية
في المسألة الكلية وح فاذا عدل المقلد عن تقليده بعد العمل في واقعة واحدة من المسألة الكلية
فاما ان يقلد المجتهد الثاني في كلي المسألة او في الوقايع الباقية لا دليل على الثاني لما عرفت
ولا على الاول لان تقليده في كلي المسألة يوجب نقض اثار الواقعة السابقة وفيه اولا
انه لا دليل على عدم تبعض التقليد فان الجاهل كلما شك في واقعة يجب عليه الرجوع
الى المجتهد في خصوص تلك الواقعة من دون اعتبار انه يقلده في الواقعة الاخرى او لا يقلده
بل الواقعة قبل ابتلاء المكلف بها وتعيين العمل فيها على وجه خاص لا دليل على تاثير التقليد
فيها ولا على شرعيته لان المشروعية فرع الامر والمفروض ان الامر بالتقليد من باب المقدمة
للعمل فلا امر به قبل الامر بالعمل فتامل وثانيا انا سلمنا انه لا يصح التبعيض في التقليد لكن
رفع اليد عن التقليد الاول والتزام تقليد المجتهد الثاني في المسألة الكلية لا يوجب نقض
اثار الواقعة السابقة لعدم الملازمة اما لان اصل التقليد في كلي المسألة لا يوجب نقض
اثار الواقعة السابقة واما لاجل التعبد شرعا بالتخلية الحكم السابق كما في صورة رجوع المجتهد
عن اجتهاده على القول بان رجوعه لا يوجب نقض اثار الحكم السابق واما لانعقاد الاجماع
على عدم تاثير التقليد الثاني في المسألة الكلية بالنسبة الى بعض افراده وهي الوقايع الماضية
وهذا هو الاظهر في دفع الملازمة المتوهمة وحاصله ان المجوز هو الرجوع الى المجتهد الثاني
في المسألة الكلية لكن الشارع لم يعتبر هذا التقليد الا بالنسبة الى الوقايع المتجددة و

اعتبار التقليد في المسألة الكلية في بعض الوقايع دون بعض غير ممتنع ومنه يعلم ان الرجوع
فيما مورد نفذ حجية كصورة موت المجتهد او وجود الاعلم او اول الامر لا يوجب نقض آثار الوقايع
السابقة بل منه يظهر ان المجتهد اذا رجع عن فتواه ووجب على المقلد الاجل الذي التديع اليه
عن تلك الفتوى الى الرجوع الى المجتهد الاول في فتواه الا الاحتياط او الى مجتهد آخر لم ينقض بذلك
آثار الوقايع السابقة لان حجية قول المجتهد الثاني انما هو بالنسبة الى الوقايع المتجددة
دون السابقة فتامل فان التبعيض في اعتبار قول المفتي اذا كان امرا ممكنا غير ممتنع
وكان التبعيض هو المتيقن من اعتبار التقليد عند الشك في كون اعتباره كليا او بالنسبة
الى الوقايع المتجددة يجري مثل ذلك في المجتهد اذا رجع عن قوله فيقال ان ظنه اللاحق
انما هو حجة بالنسبة الى الوقايع المتجددة فلا ينقض آثار الوقايع الماضية وبالجملة فامكان
التفكيك في حجية فتوى المجتهد بين الوقايع بالنسبة الى المقلد يوجب ذلك بالنسبة الى
ظن المجتهد لنفسه فخطا حكم الاول فلا بد اما من الالتزام بعدم جواز التبعيض في المسألة الكلية
واما مع جوازه كذلك فالقول بان رجوع المجتهد عن الفتوى يوجب نقض آثار الاعمال السابقة
بخلاف عدول المقلد عن تقليد مجتهد لا يوجد له وجه ظاهر فتامل والتحقيق ان حكم الرجوع في
جميع موارده واحد الا ان يقوم اجماع في بعض المقامات على النقض او عدمه ثم ان هذا كله
مع العمل بقول المجتهد واما لو اخذ بقوله ولم يعمل به فهل يجب البقاء او لا يجب مبني على
ان التقليد هو الاخذ او العمل وجوه من الاصل الجاري في العمل الحق بعدم حجية قول المجتهد الثاني
ومن الاعتماد على استصحاب التخيير خرج ما يعمل به على الاجماع المدعى وكلام بعض ومن

بعض ومن ان الاجماع المدعى على وجوب البقاء انما هو من حيث وجوب البقاء على التقليد فان
اكتفينا فيه بالاخذ حرم الرجوع بعد والا فلا والاقوى هو الاول وينبغي التنبيه على امور
الاول قد عرفت ان المختلف فيه هو ما اذا قلد مجتهدا في مسألة ثم رجع فيها الى غيره والمتفق عليه
هو تقليد مجتهد في مسألة وتقليد غيره في غيرها وهل يجوز التبعيض في مسألة واحدة في زمان
واحد بان يقلد مجتهدين في واقعتين من مسألة واحدة كان يكون عنده مائان قليلان
لما اختلف في طهارته ونجاسته واحتاج الى تطهير بدنه من الخبث والتطهير من الحدث فقلد القائل
بالنجاسة في احد الانائين فيصير كالمعدوم وقلد القائل بالطهارة في الاخر فيطهر كالمتنجس
فيصرفه في ازالة الخبث ثم يتيمم ويصلي ام لا يجوز بل يجب في الفرض السابق اما التقليد بطهارتهما
فيطهر ويتطهر بهما او تقليد القائل بالنجاسة فيجتنبهما ام يفصل بين ما اذا لزم المخالفة القطعية
مع العلم او في خصوص واقعة كالمثال حيث انه يعلم بعد تقليدين بفساد صلوته لبقاء حدثه او خبثه
وبين ما اذا لم يلزم وجوه اقواها عدم الجواز مطلقا لعدم الدليل على شرعية مثل هذا
التقليد اذ الثابت من الادلة هو التقليد في المسألة الكلية التي يتعلق بها فتوى المفتي واجتهاد
المجتهد لا الجزئيات فلو قلد في الوقايع الجزئية غير ملتفت الى الكلي فان ذلك تقليد في الكلي
لو قصد الجزئي بالخصوص دون غيره فلا اقوى لغويته ثم ان الفرق واضح بين مسألة التبعيض
ومسألة الرجوع لان موضوع الاولى تقليد احد المجتهدين في خصوص جزئي من جزئيات المسألة وتقليد
الاخر في اخرى على وجه التعاقب وليس هذا من الرجوع عن مجتهد الى آخر وموضوع الثانية
تقليد احدهما في كل المسألة مع العمل بخصوص منها او مع عدمه ثم الرجوع عنه الى الاخر في مسألة

في التبعيض في التقليد

الكلية ايضا فيمكن القول بعدم جواز الاول لاصالة عدم المشروعية وجواز الثاني لاستصحاب
التخيير ويمكن العكس للاجماع على عدم جواز الرجوع واطلاق الادلة في جواز التبعيض والحاصل
المنع في المقامين الثاني لو اخذ الفتوى بعنوان عام للاخذ به في فرد خاص منه كما اذا حصل مسألة
الكافر للعمل بخصوص اليهود مثلا فهل يجوز تقليد المجتهد الاخر في فرد آخر كالنصراني ام لا يجوز ام يفصل
بين ما اذا وجد قول بالتفصيل بينهما او لم يوجد قول بعض العلماء ام يفصل بين ما اذا كان الحكم في
الادلة منوطا على عنوان ذلك الموضوع بحيث يكون المناط فيه العنوان المشترك كالكفر في المثال
المذكور وبين ما اذا كان الحكم معلقا على الخصوصيات فعبر المجتهد عن الموضوعات المتعلقة لمسائل متعددة
بموضوع جامع بينها من غير ان يكون الحكم منوطا كما ان ورد في دليل نجاسة اليهود وفي آخر
نجاسة النصراني وفي ثالث نجاسة المجوسي فيحتمل ان يكون المناط في كل منها خصوصية لا المناط في
الا ان المجتهد عبر عن الكل بعنوان جامع للاختصار الاقوى هو الاخير وعليه فلو شك في ان المجتهد
على طبق الدليل ام لا فالاقوى عدم التبعيض للاصل وظهور عبارة المفتي في ذلك
حق المقلد كالدليل في حق المجتهد الثالث حكم المسائل المتعددة حكم المسألة الواحدة الا
ان المسائل على اقسام منها ان يكون احديها مقومة للاخرى كمسألة استحباب صلوة الوتيرة
ومسألة عدم جواز غير الرواتب في وقت الفريضة فلا يجوز تقليد مجتهد في اصل شرعية
وتقليد من لا يجوز فعل النافلة وقت الفريضة في وقت فضيلتها بعد العشاء لان المفتي باستحبابها افتى
باستحبابها قبل العشاء فالوقت مقوم لها عنده فلا يجوز التفكيك ومنها ان لا يكون احديها
مقومة للاخرى كما اذا قلد في المسألة من يقول بجواز التنفل مضطجعا اختيارا مع عدم جوازه

جوازه ذلك عنده وقلد في اصل شرعية الوتيرة ونحوه ما لو قلد في شرعية صلوة
الجمعة وقلد القائل بعدم وجوب السورة مع فرض وجوبها عند القائل بشرعية الجمعة
والحق عدم جواز التبعيض في القسم الاول وجوازه في الثاني والفرق ان المفتي بشرعية
صلوة الوتيرة انما يفتي بشرعيتها على هذا النحو بحيث لو قلد بعدم شرعية خصوص
اعني فعلها بين العشائين التزم عدم شرعية الوتيرة بخلاف المفتي بوجوب صلوة الجمعة
فانه لو قلد بعدم وجوب السورة لم يلتزم بعدم وجوب صلوة الجمعة بل التزم بوجوب الصلوة
الخالية عن السورة وكذا المفتي بشرعية الوتيرة مع عدم تجويز الاضطجاع في النافلة اختيارا
فانه لو قلد بجوازه لم يلتزم بعدم شرعيتها نعم لو فرضنا انه قال بشرعية صلوة خاصة
على وجه الجلوس او خصوص القيام فلا يجوز ان ياتي بها بتقليد مجوز النافلة مضطجعا
مع عدم فتواه بشرعية اصل هذه النافلة ومن القسم الاول ما لو قلد في تحريم الغناء المفتي في
تحريم الغناء وقلد في موضوع الغناء مجتهدا آخر لا يقول بتحريم الغناء فانه غير جائز لان
القائل بتحريم الغناء انما قال بهذا الموضوع بحيث لو فرضنا ان الغناء عنده كان شيئا آخر لكان
ان لا يقول بتحريمه فاذا اجتنب عما هو الموضوع باعتقاده بالتحريم اجتنب عما لم يفت احد
بتحريمه والحاصل ان المفتي انما افتى بتحريم ذلك المعنى الخارجي لا كلما دل اللفظ عليه بمفهوم
في نفس الواقع مع انه لو فرض تعلق فتواه بمفهوم اللفظ لكن تعيين المفهوم ليس بنفسه مما
يجوز فيه التقليد حتى يقلد فيه مجتهدا آخر غير من افتى بحكمه بل التقليد في مفهوم اللفظ راجع الى
التقليد في الحكم المتعلق به فلو قلد الغير في الموضوع لكان قلده في حكمه والمفروض انه قلد

فالحكم مجتهدا اخر فيلزم تقليد مجتهدين فى حكم فان قلت فى مسئلة صلوة الجمعة كما يفتى القائل بوجوبها بوجوب موضوع خارجى وهو المركب من السورة والطمانينة وغيرهما فالقائل بها غير واجب عنده ولا عند غيره القائل بتحريم صلوة الجمعة وايضا فالتقليد فى مفهوم الصلوة وجزئية السورة والطمانينة لماهية الصلوة راجع الى التقليد فى الحكم وهو وجوب الماهية المشتملة على السورة فلو قلد فى عدم جزئية السورة غير من افتى بوجوب صلوة الجمعة لكان قد قلده فى استحباب صلوة الجمعة الخالية عن السورة لان المفروض انه قائل بعدم وجوبها فيلزم ما يلزم من مسئلة الغناء

الرابع لو عمل بقول مجتهد فان كان عمله من باب الاحتياط لم يكن تقليدا وجاز تقليد غيره وليس رجوعا وان كان من باب الالتزام فان كان فى فرد حكما ولو ناشئا عن الاحتياط اللازم فلا اشكال فى انه تقليد واما ذكر انه احوط ولم يعلم كونه لازما عنده او مستحبا ولم يفهم من اللفظ احدهما عليه باخس الامرين لعدم ثبوت كونه تقليدا المترتب عليه اثره وهى حرمة الرجوع الخامس لو اعتقد المقلد خصوص موضوع التقليد مع عموم فتوى الواقع كما لو افتاه بنجاسة مطلق الكافر واعتقد المقلد نجاسة خصوص اليهودى مثلا فقلده فيه ثم تبين ان فتواه على عموم نجاسة كل كافر فهل هو تقليد فى العام فلا يجوز تقليد غيره فى حكم غير اليهودى او ليس تقليدا لما تقدم من عدم مشروعية التقليد فى خصوص فتوى لموضوع عام فيجوز له الرجوع وجهان اما لو انعكس بان افتى بالخاص واعتقد المقلد العام فالظاهر انه تقليد فى الخاص السادس لو نسى فتوى مجتهد فرجع الى غيره ثم ذكرها وجب عليه الفحص والسؤال حتى يعلمها لان وجوب البقاء عليها مطلق فيجب تحصيل مقدماته ولو لم يكن تذكرها على وجه القطع فهل يكتفى فيه بالظن ام لا

ام لا وجهان اقويها العدم لان تلك الفتوى انما امر بالعمل بها لكونها طريقا الى امتثال الواقع فاذا تعذر الامتثال من ذلك لزم الرجوع الى طريق اخر مجعول من الشارع عند عدم القدرة على الاول مع ان مقدار تعلم جواز الرجوع فاعلا الاستغال او التجرى هنا وكذا لو كان الدليل الاجماع المنقول وكيف كان فاذا تبين المعنى فرجع الى غيره ثم ذكرها فهل يرجع الى الاول او يبقى على الثانى وجهان واختار الاول بعض المعاصرين ولعله لان النسيان لا يغير حكم الثابت وانما رخص له الرجوع للعذر فاذا ارتفع عاد الحكم وفيه ان النسيان الذى لا يغير الحكم هو نفس الحكم واما نسيان الموضوع الموجب لعدم التمكن من امتثال الحكم فهو من المغير الراجع للتكليف الواقعى ضرورة يحتاج الى دليل نعم لو غفل عن انه قلد مجتهدا اخر ثم ذكر ذلك فلا يبعد وجوب الرجوع لان الغفلة عن الحكم لا يرفع الالتزام الا ان يقال ان الثابت المتيقن حرمة العدول مع عدم نسيان الفتوى هو الاخذ بفتوى الغير الى ان تذكر فتوى الاول لا مطلقا نظير لو نسى المجتهد فتواه فانه يقلد مع عدم التمكن من الاحتياط الى ان يتذكر فتواه الاولى ومع ذلك فلا دليل على وجوب البقاء على فتوى الثانى الا استصحابا والمفروض عدم اعتماد مثله فوجوب البقاء حينئذ على مذهب المتيمم مرجعيا الا استصحابا فى مثله وكيف كان فبعد نسيان الفتوى بل اوضح منه فى عدم وجوب الرجوع ما لو بنى على تقليد مجتهد كما فى كتاب مجتهد بناء على كون ذلك تقليدا له ثم تصفحه الى مسائل ذلك الكتاب كلا او بعضا فانه يرجع الى الغير ولا يعود الى الاول بعد زوال العذر ولو اعتقد موت مجتهده او طرو غيره من الموانع فرجع ثم بان فساد اعتقاده فلا اشكال فى الرجوع الى الاول السابع هل يجب الرجوع الى الاعلم

او الاورع قولان من اطلاق الاجماع المدعى على المنع من الرجوع واستصحاب الحكم المختار بناء على الاستدلال به للاصل المنع واصالة عدم حجية فتوى الثانى وان كان اعلم ومن اطلاق ادلة وجوب تقليد الاعلم عند الاختلاف

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم انه بعدما قلنا بانسداد باب العلم وبقاء التكليف ووجوب العمل بالطريق الظنى فى الجملة نظرا الى عدم جواز الرجوع الى الاصول الراجعة الى البراءة وعدم وجوب العمل بما يرجع الى الاحتياط فان وجد فى الطرق الظنية ما هو متيقن الحجية حين الانسداد تعين الاخذ به مقتصرا عليه بشرط كفايته فى المسائل المشتبهة بحيث لا يلزم من العمل بالاصول فى المجهول الذى كان يلزم من الرجوع اليها قبله وان لم يجد فيها ما هو متيقن الحجية او وجد ما لا يكفى فى تلك المسائل وجب الرجوع الى ما هو مظنون الاعتبار من بين الطرق بناء على عدم وجوب الجمع بين الطرق المحتملة الحجية اذا وجب الرجوع اليها فى الجملة ولم يعلم الراجح على التعيين كما يجيء تفصيله وان لم يوجد ما هو مظنون الاعتبار وجب العمل بالجميع اما للزوم الترجيح بلا مرجح لو عمل بالبعض واما لوجوب الجمع احتياطا لبطلان التخيير اجماعا فتامل اذا عرفت هذا فاعلم ان القدر المتيقن من بين الامارات الظنية هو الخبر العادل المفيد للاطمئنان بالصدور لكنه لا يخفى عدم كفايته فاذا تعين الاخذ بغيره فالمتيقن من بين الباقى احد الامرين اما الخبر المفيد للاطمئنان وان لم يكن عادلا واما خبر العادل وان لم يكن مفيدا للاطمئنان بالصدور لكن المظنون منهما حجية الخبر المفيد للاطمئنان وان لم يكن من عادل لما سنذكره من الامارات على اعتبار هذا القسم من الخبر فيقدم على الخبر الصحيح الغير المفيد للاطمئنان وبين الظن الاطمئنانى بصدور الحكم عن المعصوم

فى ان القدر المتيقن من بين الامارات الظنية هو الخبر العادل المفيد للاطمئنان ثم الخبر الضعيف للاطمئنان وان لم يكن من عادل ثم خبر العادل وان لم يكن مفيدا للاطمئنان

عن المعصوم وان لم يكن من الخبر كالاطمئنان الحاصل من الشهرة بين القدماء والرواة او من عدم الخلاف وبعض الاجماعات المنقولة والمظنون اعتباره من الامرين هو الاول لما سنذكره ايضا فيتعين العمل به ثم اذا لم يكف فلا بد من العمل بالاول اعنى الصحيح وان لم يفد الاطمئنان والمتيقن من الصحيح النوع الذى هو ما عدل كل واحد من رواته بعدلين ثم اذا لم يكف فيلزم من الامرين الصحيح الذى عدل رواته بعدل واحد والموثق الذى ثبت وثاقة رواته بالقطع او بموثقين فلا بد من العمل بالاخص المظنون منهما ومع عدم الظن فالعمل على ما ذكرنا من الجمع ثم اذا لم يكف هذا القدر من الطرق فى الاحكام وكان فلا بد من التعدى على الوجه الذى سلكناه ثم المراد بالاطمئنان فى هذا المقام هو الظن الحى الذى يخرج صاحبه من التحير والتردد والاضطراب بحيث يكون النفس معه مجبولا على الركون والسكون الى الطرف المظنون وان لم يكن بالغا حد العلم العرفى الذى يبلغ بحيث يكون احتمال الخلاف ملحقا بالخيالات الوسواسية وان لم يرتفع بالمرة حتى يبلغ حد العلم العادى الذى لا يحتمل خلافه عادة وان امكن عقلا ثم ان الامارات التى يستفاد منها حجية مطلق الخبر المطمئن بصدوره عن المعصوم الموجب لصيرورته مظنون الاعتبار وان كان ضعيفا فى الاخبار امور منها ما حكاه شيخنا البهائى طاب ثراه من ان الصحيح عند القدماء ما اعتضد بما يوجب الوثوق بالخبر والركون اليه وهذا فى قوة حكاية اجماع القدماء على العمل بما يوجب الوثوق منها ما يظهر من المحقق من الاتفاق على العمل بما يوجب الوثوق ومنها ما يظهر من المحقق ايضا من الاتفاق على العمل بالضعيف فى الجملة والمتيقن منه ما كان موثوقا بصدوره مطلقا بحيث لا يخدشه واقتصر فى العمل بالاخبار على سليم السند ومنها ان هذا القائل لم يقتصر على ان هذا الحى

طريق ... معنى الظن الاطمئنان

ليستفاد الامارات التى منها حجية مطلق الخبر المطمئن بصدوره عن المعصوم والسلام

فی علماء الشیعة وقدح فی المذهب افعام مصنفه الا وهو یعمل بالخبر المجروح والمطعون ومنها
ما یظهر من الشیخ ره من اتفاق الطائفة علی العمل بخبر المتحرز عن الکذب وبخبر ... فقد
صحة الوثوق بروایته ومنها ما حکاه المحقق علی ما فی غایة المرام فی مسألة المضایقة وحکی عنه
عن الفقیه ... والاشعریین انهم ذکروا انه لا یحل ترک الخبر الموثوق بروایته ولا یخفی
ان هؤلاء من اعاظم الرواة وفقهائهم وعملهم یکشف عن رضی المعصوم علیه السلام به ومنها ما نقل عن
اکابر المشایخ الثلاثة الروایة عن الضعفاء والحاکین عنهم الکاشف عن ... و ...
الکتب من ان عملهم انما کان علی مطلق الخبر الموثوق بصدوره اذ دعوی کون عملهم بروایة الضعفاء
بعد حصول القطع یکذبها التتبع فی طریقتهم فترک الصدوق العمل بروایة الضعیف بمجرد
قراءتها علی شیخه ابن الولید لکونه علیها وعدم انکاره لها فلم یبق الا ان یکون عملهم الا
علی الخبر المظنون الصدور واما علی خصوص الخبر المطمئن بصدوره والثانی متعین علی
التقدیرین وسنذکر ما یدل علی عدم کون الخبر حجة بمجرد الظن بالصدور اذا لم یبلغ حد الوثوق
والاطمینان ومنها ما حکی عن ظاهر کتاب النجاشی وصریح الشهید فی الذکری من الاجماع علی قبول
مراسیل ابن ابی عمیر ونسبه فی الروض الی الاصحاب فی مسألة الشک بین الثنتین والثلث
والاربع ولا ریب ان قبولهم لها لیس لاجل افادة القطع بل لاجل حصول مطلق الظن
بصدورها او لخصوص الوثوق بها والرکون الیها ومنها ما حکی عن الشهید فی الذکری
والمفید الثانی ولد الشیخ الطوسی نور الله مضجعهما من ان السلف کانوا یعملون بفتاوی
علی بن بابویه قدس سره عند اعواز النصوص ولا یخفی ان عملهم بها لاجل حصول الوثوق بصدقه

بصدور مضمونها عن المعصوم علیه السلام فعملهم بالخبر الموثوق اولی ومنها ما رواه الشیخ فی
کتاب الغیبة بسند صحیح الی عبد الله الکوفی خادم الشیخ ابی القاسم الحسین بن روح من انه سئل عن کتب
الشلمغانی بعد ما ظهر من حاله وخرج التوقیع فی لعنه فقال اقول فیها ما قاله العسکری علیه السلام
حیث سئل عن کتب بنی فضال وقیل له کیف نصنع بکتبهم فقال علیه السلام خذوا ما رووا وذروا ما راوا
ولا یخفی ان الامر بالعمل بروایات بنی فضال لم یکن لمطابقة الجمیع للواقع فی علم الامام علیه السلام ولا لکون
العمل مشروطا بافادتها القطع بالصدور بل کان المناط فیها حصول مطلق الظن منها
او خصوص الاطمینان وهو المطلوب ثم ان فی هذا الخبر دلالة ظاهرة علی جواز العمل بالاخبار
التی رواها بنو فضال فی کتبهم ولا یحتاج الی ملاحظة من یروی عنهم الامر المعصوم علیهم السلام فی
السند فیکون حال بنی فضال حال من اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم بناء علی الحکم
او التفسیر لهذه العبارة ولا یخفی ان هذا الخبر لا یقصر فی القوة عن ذلک الاجماع المنقول
ومنها الاخبار الکثیرة التی یستفاد منها جواز العمل بخبر رواة الاحادیث بقول مطلق او خصوص
خبر الثقة والصادق والمأمون فان المتیقن منها ما اطمئن بصدوره ومنها منطوق
قوله تعالی ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا بناء علی ان التبین عرفا یحصل بالظن الاطمینانی
ومنها ان المعروف بین القدماء والمتأخرین حجیة الضعیف المنجبر بالشهرة ولا ریب ان
اقصی ما یحصل من الشهرة الظن الاطمینانی ومنها ملاحظة ما ذکره اهل الرجال فی تراجم
الرواة من القرائن الغیر المحصورة الدالة علی کون بناء عمل القدماء فی الروایات علی الوثوق
والرکون ومنها عمل الصحابة والتابعین وتابعیهم وجمیع اصحاب الائمة علیهم السلام ومنها سیرة جمیع ...

فی جمیع الاحکام والروایات وسایط المجتهدین والائمة صلوات الله علیهم اجمعین ومن
الامارات التی ذکرناها انه لم یحصل منها القطع بان الحجة عند الشارع وفی قضائه وحکمه
الخبر المطمئن بصدوره وعلیه کان عمل العلماء بل الصحابة والتابعین فلا اقل من حصول الظن
منها بذلک فیصیر الخبر المظنون الصدور بالظن الاطمینانی مظنون الاعتبار لو لم یصر مقطوع
الاعتبار فیقدم علی غیره عند دوران الامر فی العمل بینهما واما الخبر المظنون الصدور بمطلق
الظن الذی لم یبلغ حد الوثوق والرکون فهو وان اوهم بعض الامارات السابقة کونه معتبرا
عندهم الا ان الظاهر ان عملهم لم یکن علی الخبر بمجرد حصول ظن بصدوره مع عدم السکون
والرکون فلا یکون الخبر المظنون صدوره بمجرد الظن مظنون الاعتبار ویشهد بما
ذکرنا دعوی بعضهم کالمحقق الاجماع علی عدم حجیة خبر الفاسق المفید للظن وهو ظاهر
حیث حکی الاجماع علی اشتراط العدالة الدال علی عدم حجیة خبر الفاسق وان ظن بصدقه
اذ من البعید ان یکون مراده من عدم قبول خبر الفاسق هو حصول ما یقبل خبرنا اصلا او ما
ادعاه الشیخ من الاجماع علی خبر الفاسق المتحرز عن الکذب فهو محمول علی صورة الوثوق و
الرکون لا بمجرد حصول الظن کما لا یخفی علی المنصف المتامل فی کلامه ویشهد لما ذکرنا ایضا
ان المشهور بین الاصحاب علی ما حکی عدم حجیة الموثق مع انه لا ینفک غالبا عن افادة
الظن فی الجملة ... ویشهد ایضا ان الظاهر لمن تتبع فی احوال الرواة
وارباب الاصول والکتب ومراتب اهتمامهم وشدة اعتنائهم فی تنقیح الاخبار وتنقیتها حصول
الظن فی الجملة بصدور الاخبار الموجودة فی الکتب الاربعة عدا ما طعن فیها صاحب الکتاب او غیره

فی عدم حجیة الخبر المظنون الصدور بمطلق الظن الذی لم یبلغ حد الوثوق والاطمینان والرکون

او غیره ولا یقدح فی هذا الظن اشتمال سند الخبر علی الضعیف
والکاذب والمجهول لانا نعلم علما قطعیا انهم لم یرووا عن
الکاذب والمجهول الا بعد اقترانه عندهم بما اوجب قطعهم
او ظنهم الاطمینانی بالصدور الا تری ان من طعن فی الراوی
وروایاته بمجرد انه یعتمد علی الضعفاء والمراسیل بل من ترک
روایات الشخص وکتبه بمجرد کونه عاملا بالقیاس علی ما حکی
من انه ترک العمل بروایات الاسکافی لمجرد عمله بالقیاس
مع انه یحکی رجوعه عن ذلک اذا روی روایة عن شخص ضعیف
او کاذب ان نقول بانه لم یقترن عنده بقرینة قطعیة او
ظنیة والحاصل ان قول بعض الاخباریین بقطعیة اخبار
الکتب صدورا وان کان خرافا الا ان حصول الظن
من القرائن بصدورها مما لا ینبغی انکاره للمنصف
والظاهر ان هذا الظن حاصل لمن تقدم علینا من العلماء
المتأخرین ومن تقدمهم الی زمان الشیخ ره ومع ذلک
فالمعروف بینهم من غیر خلاف یظهر الا عن شاذ من متأخر
المتأخرین عدم العمل بالخبر بمجرد وجوده فی هذه الکتب المعتبرة
فکیف حتی اعن مجرد الظن بصدوره من الخبر ... متروک

متروك بانظار الفقهاء بل لابد من انتهائه الى مرتبة
الوثوق من جهة ملاحظة رواية عدل التأوو ثاقتا او
من الخارج او ثبوت الدليل على الحجية بالخصوص بمجرد
حصول ظن مقابل ومع عدم حصوله شخصا بناء على
كفاية الظن النوعي تم هنا بلغ الينا والظن انه تمام محررات
شيخنا الاجل علم الهدى الشيخ المرتضى عطر الله مرقده كما لا يخفى على من تأمل فيها
وعلى النسخة المنقولة بهذه النسخة منها بلهذا اين كتاب اخبار مشتمل بالاتبع على
تو[illegible] كاذرند فضلاء استنساخ نموده از نسخه جناب مستطاب الاميرزا محسن ولد لكنه
كه از جملة اجلة تلامذه مرحوم شيخ قدس سره بوده كه ايشان از خط مبارك استاد
ومصنف مرحوم شيخ اعلى الله مقامه استنساخ فرموده بودند حرره الاحقر علاء الحسيني
الحق از وضع وسبك اين سطورات مباركه ميتوان يقين كرد كه از مصنفات
مرحوم شيخ اعلى الله مقامه است نفعنا الله بها انه مجيب وعترته او وصيانه ذريته
اللهم صل على محمد وآل محمد والعن اعدائهم ومخالفيهم ومبغضيهم وغاصبي حقوقهم
ومنكري فضائلهم اجمعين وعذبهم عذابا يستغيث منه اهل النار ابد الابدين امين
اللهم صل على وليك المنتظر وعلى ابائه المعصومين الطاهرين اللهم عجل فرجه وارزقنا
الشهادة بين يديه اللهم ارنا وجهه المبارك الميمون وارزقنا شفاعته وشفاعة
ابائه واحشرنا معهم اللهم احينا حيوتهم وامتنا مماتهم اللهم اغفر لنا ولاولادنا